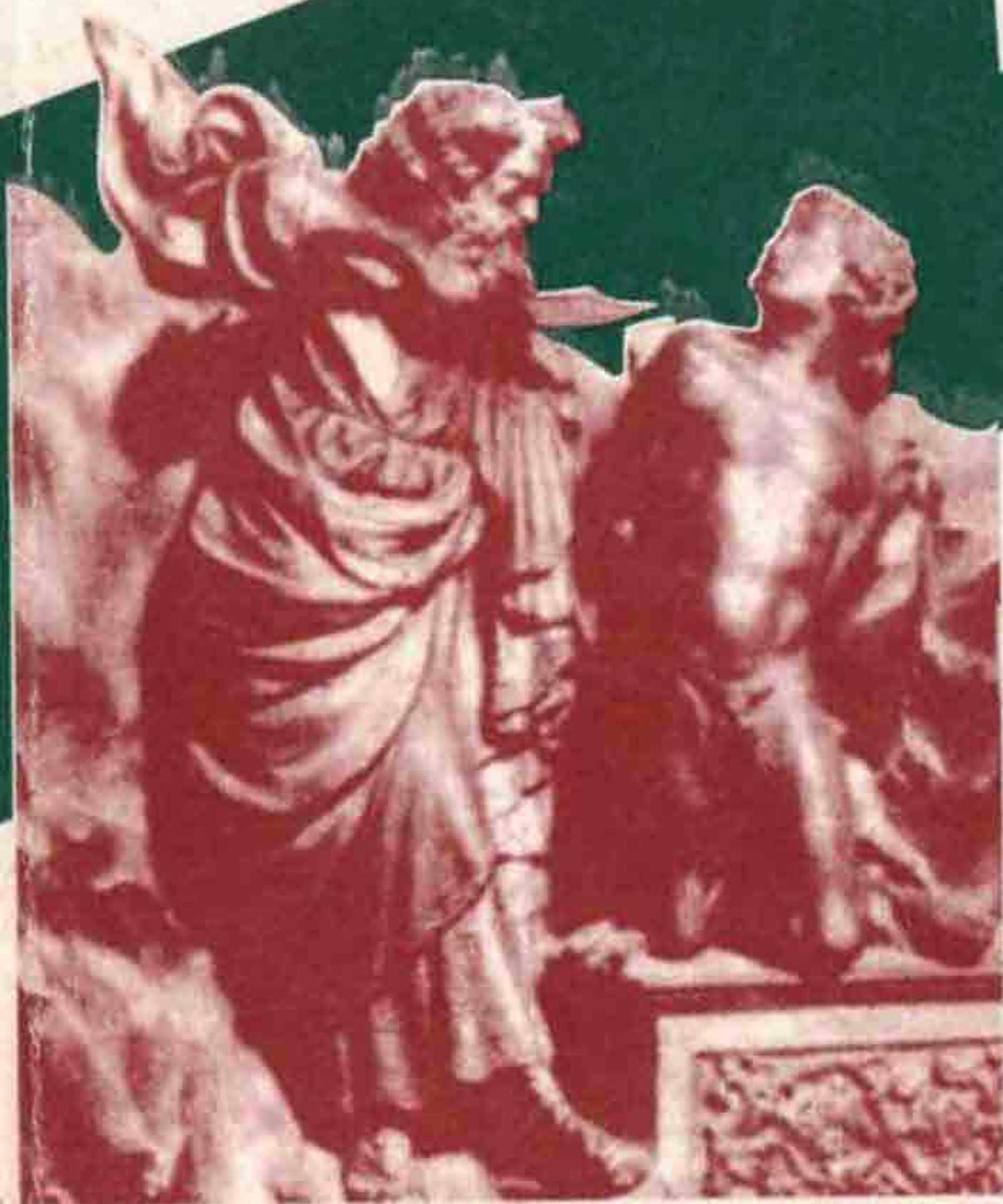


TEODOR VIDAM

**Teoria  
culturii  
morale**



CLUSIUM



Lector: CORINA MĂRGINEANU  
Coperta: LUCIAN ANDREI

ISBN: 973 - 555 - 120 - 9

*Fiilor mei*  
*Vidam Teodor Amenofis*  
*Vidam Horațiu Sebastian*

## ARGUMENT

Ca să se simtă mai puțin orfan în această lume, omul își construiește pe ea și alături de ea o altă lume. Această lume spirituală e filosofia. După cum consideră D. D. Roșca, sentimentul de a nu fi la el însuși în lume este elementul emoțional originar care stă la baza construcției filosofice.

Același reputat filosof ardelean consideră că orice sinteză este, evident, fatal provizorie și fatal parțială, dar că valoarea unei sinteze filosofice este măsurată de perspectiva intelectuală generală pe care o deschide, de calitatea rezonanței spirituale pe care ea o trezește și de gradul de adâncime al stratului sufletesc unde această rezonanță se produce.

Aceste motive s-au înfiripat în tainițele sufletești cele mai profunde ale autorului cărții de față și ele continuă să-l călăuzească și să-l anime. *Teoria culturii morale* analizează în prealabil o serie de concepte cheie pentru cel preocupat de formarea unei judicioase culturi morale: deosebiri care există între moralitate, morală, etică și metaetică.

Ulterior, căutăm să sesizăm și să detașăm elementele de morală viabile în marile religii care au premers creștinismului. Mai apoi, încercăm să punem în relief valorile morale profesate de învățătura lui Iisus Cristos, moment de referință pentru întregul curs al civilizației și culturii europene.

Axându-ne pe această linie de analiză încercăm să dezvăluim cauzele care au dus la subminarea bazelor religioase ale moralității în epoca modernă și noile probleme pe care încearcă să le soluționeze morala modernă: voința, caracterul și conștiința morală.

Autorul se referă, ca atare, la constituirea bazelor raționale ale moralității datorită procesului de secularizare, dar și la insuficiențele

acestora, ocupându-se de proliferarea formelor negativismului, problemă de neocolit la acest sfârșit de secol și la începutul unui nou mileniu.

Astfel, cartea de față, *Teoria culturii morale*, încearcă să prezinte probleme nesoluționate în cărțile anterioare, *Introducere în filosofia moralei*, *Moralitate și comunicare*, deschizând perspectiva spre alte două cărți pe care autorul le are în plan, *Morala creștină în fața vieții* și, îndeosebi, *Pentru a fi deplin uman*, carte ce-și propune tălmăcirea etosului autohton în contextul culturii europene și universale.

Autorul se simte îndatorat în primul rând celor care l-au ajutat să apară această carte, inginerilor Armeneanu Ioan și Cenani Constantin, precum și persoanelor care l-au stimulat îndeaproape, Corina Mărgineanu și Mezei Ioan, și nu în ultimul rând soției sale, Eleonora, pentru răbdare și înțelegere.

## Capitolul I

# DELIMITĂRI CONCEPTUALE

**1. 1. Ce este moralitatea?** Deslușirea și înțelegerea articulațiilor esențiale în ceea ce privește conceptul de moralitate constituie o preocupare perenă și stăruitoare în marile religii ale lumii precum și în aria gândirii filosofice europene. Marile religii, cu excepția creștinismului, au pus prea mult accentul pe ceremonial, pe rituri, pe comemorări sau în ultimă analiză pe legalism, pentru a putea pune în valoare resorturile intime și profunde ale moralității sau a ceea ce Constantin Noica numește «starea de moralitate».

Morala antică nu a reușit să ne prezinte o bază valorică reală a moralității deoarece pleacă de la un naturalism exagerat, fie el de factură cosmică (omul nefiind decât mugurul unei plante în interiorul edificiului cosmic, după cum consideră stoicismul), fie a plecat de la tălmăcirea cerințelor intrinseci ale naturii umane, fapt pe care îl întâlnim la Socrate și Platon.

Desigur, în acest context ideatic, Hegel se înșală atunci când consideră că nu putem vorbi de moralitate înainte de Socrate. Însă, putem conveni că semnificațiile acestui concept sunt altele de la Socrate și după Socrate. Este neîndoios că acest filosof a marcat un moment de cotitură în descifrarea conceptului respectiv, deoarece el consideră moralitatea ca fiind posibilă pornind de la înțelegerea vocii interioare a conștiinței și de la cunoașterea adevărului, adică leagă interpretarea moralității de poziția privilegiată a ființei umane în această parte de univers, relevă dimensiunea

interioară a moralității și exigențele sale de ordin universal.

Cel care, în antichitate, s-a apropiat cel mai mult de înțelegerea specificității actului moral, circumscriindu-i aspectele sale interne și externe într-un tot unitar, ținând seama de țesătura sa intimă și reticulară, a fost Stagiritul. El a sesizat deosebirea dintre mobil, imbold, îndemn și motiv; trecerea de la starea potențială, de intenție, la actualizarea sa printr-o finalitate precisă; trecerea de la o conduită nereflectată, spontană, la una reflectată, înfăptuită în mod voit. Dar o dată cu Aristotel se ridică un mare semn de întrebare, distincția pe care o operează între virtuțile etice și cele dianoetice. Dacă primele vizează caracterul perfectibil al ființei umane în perimetrul unui regim de viață contingent, vremelnic, trecător, virtuțile dianoetice ne ratașează la ordinea eternă din natură, la ceea ce este de neclintit, de nezdruncat, raportare pe care o putem face numai pe calea cugetării pure. Oarecum Aristotel se îndoiește de șansele reale ale acțiunii umane de a îndrepta lucrurile, de a plasa ființa umană pe orbita unei valori morale demne, dincolo de vicisitudinile și noianul de adversități din cuprinsul lumii reale.

Epicurismul prezintă interes în vederea lămuririi și clarificării conceptului de moralitate deoarece o dată cu el se impune necesitatea disocierii între hedonism și eudemonism. Mulți au considerat vreme îndelungată că accentul e pus de epicureism pe dobândirea și satisfacerea plăcerilor: «bea, mănincă, fii vesel și mâine ia-o de la capăt». Or, epicureismul nu numai că ne propune o disciplinare a tendințelor și pornirilor noastre de ordin instinctual, o luare în seamă a ceea ce este legitim și firesc, dar ne propune o viață sufletească mai bogată care ne poate apropia de o fericire reală și nu iluzorie.

Stoicismul a presupus că omul dispune de o capacitate suficientă pentru a înțelege lumea în care trăiește și, în consecință, de a-și decide singur soarta. El a considerat că natura este așa cum trebuie să fie și că orice se întâmplă este guvernat de providență. Universul trebuie să fie acceptat, nu schimbat. Or, moralitatea este în același timp conformă și contrară naturii. Conformă, întrucât natura are o ordine care este în parte alocată și nouă, contrară, deoarece forțele ei sunt nu numai necesare dar și spontane,

stihiale, ceea ce se opune unui curs superior al vieții umane.

Stoicismul a impus o atitudine fatalistă care a stimulat stăpînirea-de-sine, a recunoscut o libertate interioară, dar a negat libertatea de voință și existența reală a răului. O asemenea atitudine exclude orice idee de reformă sau de schimbare în ordinea existentă a lucrurilor, adică se îngusta aria moralității doar la individul virtuos pentru sine, fără să se aibă în vedere soarta comună a oamenilor de rînd.

Comparativ cu morala antică, morala creștină realizează cîteva mutații esențiale de ordin valoric în înțelegerea moralității. Ea ne propune noi principii formative și intuiții esențiale în ce privește conținutul conceptului de moralitate. Temeiul ontic al moralității nu mai este unul de ordin natural, ci unul de ordin supranatural, cel al transcendenței divine. Moralitatea creștină ne propune o conversiune radicală față de această instanță supremă. Naturalismul moralei antice este negat și transfigurat în același timp. Virtuțile sale reprezentative sunt metamorfozate în opusul lor. Curajul devine teamă, cumpătarea devine ascetism, iar înțelepciunea devine sfințenie. Asistăm la o esențializare și purificare a moralității care o face accesibilă omului de rînd.

Descoperirea dimensiunii interioare a moralității de către Socrate este adîncită și privilegiată prin accentul care se pune pe viața lăuntrică, pe înnobilarea, purificarea și răscumpărarea sufletului. Se au în vedere nu numai datoriile față de propria persoană, ci și datoriile față de ceilalți. La baza relațiilor interpersonale sunt puse alte valori decît cele implicate și profesate de morala antică. Comunicarea, comuniunea, încrederea se întemeiază pe alte criterii morale. Răul nu se stîrpește prin rău, ci prin bine. Loialitatea, generozitatea, mila sau pietatea nu pot avea un curs valabil sau nu pot fi elevate la un nivel corespunzător decît prin iubire. Direcția acțiunii morale nu poate fi asigurată decît de către o voință dreaptă. Finalmente, ființa umană este desconsiderată ca ființă naturală și socială, privilegiindu-se doar sufletul, regenerarea morală nefiind posibilă decît prin credință și devotament față de divinitate.

O reorientare a conceptului de moralitate, bazată pe o schimbare structurală a sistemului de valori, are loc în epoca modernă. Omul este o

ființă a cărui menire este de a se surmonta în mod nedefinit pe el-însuși. Acesta este sensul profund al acțiunii din punct de vedere al opoziției dintre subiect și obiect, opoziție trăită și pusă în valoare de către conștiință.

Înțelegerea moralității devine problematică în cazul moralei moderne. A vrea să fii este mai mult decât propria natură dată. Ceea ce omul realizează prin sine însuși nu epuizează niciodată ceea ce el aspiră să devină. În epoca modernă există două încercări temerare de a înțelege și defini moralitatea: încercarea lui René Descartes și aceea a lui Immanuel Kant. René Descartes conștientizează faptul că moralitatea nu poate fi concepută în afara experienței sau independent de ea. Ea se leagă deopotrivă de experiența colectivă și individuală a vieții umane.

La nivelul de jos al experienței colective și individuale se află legalitatea juridică, faptul că moralitatea, la fel ca și limbajul, este o creație spontană de ordin comunitar. Inițial, ea se manifestă sub formă de cutume și obiceiuri, de gesturi și formule de politețe, sub forma îndeplinirii unor obligații exterioare. Ulterior, ea este generată și întreținută de procesele repetitive și cumulative ale existenței umane (reproducerea naturală, reproducția economică, transmiterea experienței și cunoștințelor de la o generație la alta, procese reglate de două formule: «aceasta se face, aceasta nu se face»; «aceasta se cuvine, e convenabil, aceasta nu se cade, nu este convenabil»).

Un prim progres se realizează – după cum remarcă René Descartes – atunci când aceste cutume, obiceiuri, obligații, gesturi și formule de politețe sunt supuse unei prime reflecții care încearcă să le descopere semnificația, originile, aportul, să introducă o coerență pentru o mai bună întrebuințare și, prin urmare, o adaptare mai suplă și eficientă la nevoile profunde ale vieții sociale. Această variabilitate social-istorică a moralității, legată de timpuri, locuri și națiuni, îl determină pe Descartes să facă distincția între o morală provizorie și o morală general-umană. Ultima presupune o moralitate comunitară purificată, simplificată și rafinată.

De la această necesitate pleacă, printr-o schimbare a punctului de plecare, Immanuel Kant. El încearcă să întemeieze o moralitate a rațiunii,



a conștiinței ce se întoarce asupra ei însăși pentru a sesiza propriile sale exigențe constitutive referitoare la posibilitățile acțiunii morale în general. Această schimbare de perspectivă face ca moralitatea experienței să devină materie și mijloc, rezistență și punct de sprijin, pe care moralitatea rațiunii vrea să o modifice, să o transforme. Experiența nu face nimic decât să desemneze câmpul posibilităților umane, unde rațiunea trasează calea sa. Această complexificare a moralității a dus în secolul douăzeci la abordarea sa din mai multe unghiuri parțialiste, de factură cert reduționistă.

**Orientarea biologizantă** este prefațată de hedonism pentru ca ulterior să se manifeste sub forma evoluționismului, iar în prezent prin intermediul bioscientismului. Ea identifică moralitatea cu tendințele și înclinațiile inoculate în om de la natură. Or, viața morală, subordonându-și aceste aspecte, înlocuiește haosul de impulsii cu o anumită ordine, conservarea biologică cu devenirea socială a ființei umane. Ea pune accentul pe valorificarea aptitudinilor și formarea caracterului unei persoane sau personalități umane.

**Orientarea psihologizantă** admite ca factor determinant în economia de ansamblu a comportamentului uman trăirile de ordin psihic, manifestate prin emoții, sentimente, pasiuni și aspirații. Or, acestea constituie «materia» viitoarelor acte morale și nicidecum moralitatea propriu-zisă. Confruntarea dintre pornirile instinctive și cele umanizate, dintre cele egoiste și cele altruiste determină caracterul dramatic al valorificării posibilităților existente.

**Orientarea sociologizantă** pleacă de la premisa că faptele morale nu pot fi construite sau justificate, ci ele pot fi observate, descrise și explicate la fel ca și celelalte serii de procese și fenomene ale naturii și societății. Ele ni se impun prin moravuri, tradiții, mentalități proprii diferitelor comunități umane. Ea ne recomandă în mod tacit o supunere pasivă față de rînduielile sociale existente. Ca atare, viața morală ne apare ca fiind absorbită într-un conformism căruia orice ruptură îi apare ca fiind de neînțeles. Această orientare ne condiționează să acceptăm de cele mai multe ori turnura unui fals autoritarism. Or, moralitatea are o gamă mult mai complexă de structurare și manifestare. Această orientare ignoră

aspectele ideale și valorice ale moralității într-o manieră pozitivist-limitativă.

**Orientarea axiologizantă** pune accentul în mod exclusiv pe ceea ce este dezirabil, pe ceea ce trebuie să fie, comparativ cu starea de fapt a moralității. Axiologia nu poate substitui ontologia fie ea chiar de ordin regional. Această orientare neglijează faptul că acțiunea trăiește și renaște din opozițiile dintre individual și social, irațional și rațional, uman și inuman, că ea nu se subordonează unei unități împlinite sau unui punct terminus. Sursa valorii nu este ea însăși valoare. Valorile morale solicită o adeziune care implică întreaga personalitate. Atenția față de viață este indispensabilă în cazul însușirii morale a realului.

Este o premisă de neocolit constatarea unanim admisă că, la fel ca și limbajul, moralitatea este o creație colectivă spontană, dar insuficientă pentru precizarea și circumscrierea conceptului de moralitate, îndeosebi a statutului său existențial cât și a articulațiilor sale de ordin esențial.

La fel, variabilitatea social-istorică, admisă deopotrivă de interpretările evoluționiste și sociologice nu poate fi negată, avîndu-se în vedere fenomenologia deconcertantă a acestei variabilități. În această ordine de idei, încercările de descifrare a moralității din perspective proprii diferitelor științe particulare s-au dovedit sortite eșecului, deoarece partea semnifică prin întreg și nicidecum invers.

Aspectele calitative ale conceptului de moralitate s-au detașat treptat în timp. Epigeneza conceptului de moralitate începe cu marile religii, cu recomandarea lui Iahve din «Leviticul»: "fiți sfinți ca mine, Dumnezeuul vostru, eu sunt sfînt". Continuă cu Pitagora, după care scopul învățămîntului este purificarea morală, unirea sufletului cu divinitatea, fundament al oricărei armonii. Ulterior, capătă consistență prin fermitatea lui Socrate în combaterea sofștilor, prin persiflarea ironică a ignoranței și a celor de rea credință.

Ironia lui Socrate subminează părerea lui Rudolf Carnap care nu vedea nici o legătură între logică și morală. Este suficient să amintim maxima lui Socrate potrivit căreia "Știința nu este utilă decît atunci cînd face sufletul mai bun" pentru a ne îndoi de aserțiunea pomenită anterior. Maieutica lui

Socrate se întemeiază pe reflecție și persuasiune, pe descifrarea și cultivarea dispozițiilor morale ale ființei umane.

Pe această cale a pășit Platon. Percepția sensibilă nu ne conduce la adevăr. Trebuie să cercetăm realitatea de la baza lumii sensibile și în afară de sine, în Idee. Un irezistibil elan al naturii noastre ne poartă și ne ridică deasupra perisabilului, spre ideea de Bine. Aristotel surprinde specificul actului moral; el conștientizează faptul că moralitatea este opera unei vieți întregi.

Iisus Cristos se identifică cu intuițiile esențiale ale unei moralități vii, ale unei moralități care nu are nevoie de un reazem temporal, o moralitate a străfundurilor noastre sufletești care depășește codurile morale stabilite anterior printr-o practică multimilenară. El este o culme a moralității neegalată pînă în prezent.

Pornind de la aceste achiziții, René Descartes constată că experiența constituie materia oricărui act moral, că reflecția nu poate să valorifice decît ceea ce am trăit, ceea ce este în curs de realizare sau ceea ce anticipăm că urmează să fie, fără să excludem imprevizibilul. De aceea, experiența este întotdeauna mult mai bogată, mai eterogenă decît ordonarea, sistematizarea și direcționarea cunoștințelor și alegerilor între diferite alternative analizate de reflecție.

La rîndul său, Immanuel Kant ne dezvăluie unele note esențiale ale conceptului de moralitate, continuînd parcă demersul cartezian. El încearcă să pună capăt dezordinii stărilor noastre de conștiință, fapt care poate să ducă la negativism. El încearcă să pună în dreaptă cumpănă toate versiunile exagerate despre moralitate, fie că este vorba de naturalism, de scepticism, de pesimism sau optimism.

Pentru a nu ceda sugestiilor multiple venite din partea experienței, Kant este primul gînditor care încearcă să reunească condițiile constructive și convenționale ce caracterizează opera de structurare a moralității. El ne dezvăluie prerogativele subiectului care determină rețeaua reticulară și proteică de cristalizare a acțiunilor propriu-zis morale.

Autonomia ființei rezonabile – după Immanuel Kant – nu este unul și același lucru cu domnia liberului-arbitru sau cu aceea a bunului plac.

Libertatea se justifică în măsura în care rațiunea sa esențială de a fi și de a se manifesta rezidă în recunoașterea și respectarea legii morale. De fapt, între libertatea practică și legea morală există un raport cosubstanțial.

Autonomia împreună cu starea de bunăvoință instituită de admiterea datoriilor permit subordonarea înclinațiilor sensibilității sau a pornirilor caracterului empiric celor de ordin moral. Ca atare, moralitatea nu poate fi instituită dacă nu se dă curs caracterului nostru inteligibil, rezultantă a împletirii nesubstituibile între conștiință, libertate și voință.

Poate suntem în măsură acum să conchidem că moralitatea este opera complexă a unui subiect colectiv și/sau individual, un proces condiționat de trei serii de condiții distincte: condiții ontologice, constructive și convenționale. Condițiile ontologice se referă la sursele primare ale moralității (temeiul ontic, antropologic și cel axiologic), adică temeiuri pe care ni le dezvăluie și de care se ocupă metaetica. Condițiile constructive (voință, conștiință și libertate) se referă la sursele secundare dar nu secundare ale moralității, ele pot fi abordate atât de morală cât și de etică. Condițiile convenționale se referă la condițiile independente de conștiință și voința agentului sau subiectului moral: ordinea legală, limbajul sau mai bine-zis comunicarea care încearcă să elucideze dinamismul vieții sociale cu fluxurile și refluxurile sale.

Am putut sesiza că orientărilor reducționiste bazate pe căutarea plăcerii, a fericirii, a utilității individuale și/sau colective, pe dreptul forței, li se opun tendințele de socializare și personalizare bazate pe disciplină, comunicare și comuniune și chiar bucurie intelectuală. Aceste tendințe se completează mutual și pot să formeze un sistem rațional de motive proprii condiției umane.

Delimitându-ne de orientările reducționiste specificate anterior și ținând seama de contribuțiile notabile în ceea ce privește geneza și constituirea conceptului de moralitate, considerăm că aceasta nu se reduce la pornirile de ordin instinctual, la impulsurile elementare comune tuturor oamenilor, la trăirile psihice, la obiceiuri și nici la o stare ideală de ordin atemporal.

Pentru noi, moralitatea ocupă un loc aparte în lumea socialului. Ea este alcătuită din trei ipostaze distincte care funcționează ca un tot unitar:

moralitatea comunitară, individuală și ideală. Prima, adică moralitatea comunitară, este spațiul matrice al celorlalte două și ea nu se rezumă la o totalizare de obiceiuri și moravuri, ci *ea face sociale actele individuale și personalizează actele sociale*.

*Moralitatea propriu-zisă* (indiferent de ipostaza în care se manifestă în mod prevalent) *nu este formală sau prereflexivă* (a acționa pentru că așa face marea majoritate sau pentru că așa se obișnuiește) *ci ea este voită*, profesată în mod critic și creator, prin liber consimțământ și nu impusă sau atribuită sub anumite condiții organizatorice și presiuni sociale.

Nu individul este «generatorul» preceptelor morale, climatul lor de ecloziune îl constituie relațiile interpersonale și cele instituționalizate ce se stabilesc între indivizii asociați, întrucât ele sunt expresia funcționării și organizării societății umane. Instituită în mod spontan la început, moralitatea de ordin comunitar se dezvoltă de-a lungul secolelor, impunându-se uneori prin forța împrejurărilor, într-un mod mai mult sau mai puțin clar în rîndul maselor. Manifestîndu-se în virtutea tradițiilor și obiceiurilor diferitelor comunități umane, o dată cu apariția claselor sociale, moralitatea comunitară se reglementează ideologic.

Pentru a acționa moral nu este îndeajuns să accepți și să respecti o disciplină (care cel mult duce la formarea de deprinderi) și să fii atașat unui grup, condiții esențiale, dar nu și suficiente. E nevoie în același timp să existe și să se manifeste o conștiință a motivației și scopurilor conduitei. În acest context, moralitatea individuală este condiționată și orientată de aceea de ordin comunitar, dar ele nu sunt identice.

Moralitatea individuală conștientizează faptul potrivit căruia trebuie să distingem între interesele și scopurile de conservare și cele de evoluție și perfecționare. Precizînd că faptul moral constă în întrepătrunderea dintre «obligatoriu» și «dezirabil», între «comandament» și «aspirație», Emile Durkheim are în vedere necesitatea potențării intime între moralitatea comunitară și aceea de ordin personal. Ultima poate, prin prerogativele conștiinței-de-sine, să prefigureze și să configureze moralitatea viitoare.

Prin intermediul reflecției, ea poate să depășească dezordinea și apatia, indiferența și remușcărilor sufletești, prin asigurarea unității și identității de



sine a persoanei umane. Conlucrarea și consensul relativ dintre moralitatea comunitară și aceea de ordin personal se realizează sub supravegherea moralității ideale.

Sistemul valorilor ne indică direcțiile optime ale convergenței, ne dezvăluie caracterul complex al reglementării comportamentului uman. Cerințele imperativelor morale depășesc nu numai nivelul psihic al acțiunii, dar și împrejurările în care acționează agenții sau subiecții social-istorici sau individuali.

Moralitatea ne solicită în direcția unei autonomii din ce în ce mai bogată în procesul socializării și personalizării, a confruntării cu grijile și cerințele stringente ale regimului vieții cotidiene. În acest context, intervine conștiința morală și comunicarea: conștiința morală intervine pentru a cumpăni alternativele, pentru a aviza ceea ce se admite sau se respinge sau pur și simplu se omite; comunicarea este necesară relațiilor interpersonale, ea poate să ducă la împărtășirea în comun a unor convingeri, adică la comuniune și încredere sau ajută la soluționarea unor situații conflictuale.

Cei la care conștiința morală este puternic constituită se descoperă ei înșiși în conflict cu înțelegerea comună a moralității propriie societății căreia îi aparțin. În acest sens, Bernard Williams precizează: "oamenii au nevoie de o lume în care există risc, incertitudine și posibilitatea disperării, atunci s-ar putea zice că și o moralitate care susține toate acestea și care e opusă moralelor ce urmăresc să facă o cât mai mare ordine e preocupată de bunăstarea oamenilor" (B. Williams, *Introducere în etică*, Ed. "Alternative", București, 1994, p. 87).

Reversul moralității este imoralitatea. Experiența certifică faptul că voința răului, a egoismului, a in justiției, a fărădelegilor și compromisurilor caracterizează condiția umană într-o măsură aproape egală dacă nu mai mare decât aceea a binelui. Suferința, mizeria, războiul, moartea sunt rele pentru că ele conțin și provoacă dezordinea. Răul exprimă ceea ce este negativ și neant moral în noi. Imoralitatea pleacă de la rele, de la stările de proliferare a negativismului, după cum se consideră că răul provine de la cele cinci vârste ale omenirii, de la cutia Pandorei sau de la constituția

noastră telurică, materială după gnostici. Există în primul rînd o formă rudimentară de imoralitate, care pornește de la sugestiile insidioase ale instinctelor, de la pornirile noastre egoiste și pasionale.

Ființa umană care se lasă pradă automatismelor, care rămîne prizonieră a deprinderilor rele nu are cum să evite imoralitatea. Aceasta recurge la sofisme redutabile îndeosebi cînd încearcă să acopere totul cu un voal de moralitate. Intricația dintre moralitate și imoralitate poate să îmbrace diferite forme și grade: de la omul injust la omul culpabil și de la omul vinovat la cel rău intenționat, adică individul care premeditează ofensele, jignirile, umilințele și vătămrile aduse celorlalți.

Ordinea arhitectonică a moralității – nivel elementar, comun și reflexiv – nu poate fi redusă la o sumă de reguli. Moralitatea este diversă și contradictorie ca însăși viața pe care o ducem: de integrare sub semnul conservării biologice sau a participării sociale de ordin formal, ori sub semnul trecerii de la o existență suportată la una asumată în mod lucid și responsabil. De aceste stiluri sau maniere de acțiune depinde cursul moralității, perfecționarea, stagnarea sau rătăcirile sale.

Comparativ cu moralitatea sau imoralitatea, cu textura lor interțesută, **amoralitatea** reprezintă mai degrabă un spațiu de refugiu pentru cei care se sustrag de la orice răspundere, care renunță la condiția de actor, agent sau subiect, profesînd-o pe aceea de spectator, pretinzînd că au ajuns la o împăcare-cu-sine și cu viața. Or, această condiție, de neimplicare în traseele confruntărilor dintre acțiunile comunitare și/sau individuale, de neimplicare subiectivă sau de ordin valoric denotă o renunțare în urma deziluzionărilor, o debusolare provocată de neidentificarea unei cauze nobile pentru care merită să trăiești și să lupti.

*Amoralitatea reprezintă un pămînt al nimănui, o zonă a indiferenței și pasivismului uman, o zonă în care confruntarea dintre uman și inuman încetează din pricina pierderii sentimentului valorii, fapt care, dacă nu ne descalifică în totalitate, ne descalifică cel puțin parțial de la calitatea de oameni sau fapte rezonabile.*

**1. 2. Moralitate și morală.** Disparația reperelor stării de moralitate a făcut ca în prezent demoralizarea să ia proporții de masă, numărul fără conștiințe ocupă un deșert mai mult decât inospitalier. Argumentația de factură sau proveniență ideologică refuză să admită în același timp o morală individuală și una general umană deoarece nu tolerează decât conținuturi colective ale acestora.

Abandonarea sau pierderea moralei trece cel mai adesea prin negarea responsabilității individuale. A nega evidența acestei responsabilități înseamnă a recunoaște *de facto* și *de jure* proliferarea negativismului, creșterea unor manifestări iresponsabile. Modelul uman propus de morala antică (înțeleptul), cel propus de morala creștină (sfântul) și cel propus de morala modernă (cetățeanul) și-au pierdut eficiența; comportamentul uman a devenit dezorientat.

Probleme deopotrivă elementare și cardinale reurcă la suprafață: Ce facem cu viețile noastre? În ce să credem când suntem asaltați de incertitudini? Recursul la responsabilitate este un act gratuit câtă vreme nu știm în fața cui și în numele a ce să răspundem de actele noastre.

Scepticismul este de nesuținut pe termen lung. Moralitatea rămîne într-o stare letargică sau lacunară dacă refuză interogațiile moralei. Mai precis, moralitatea comunitară nu poate fi valorificată conform resurselor ei reale dacă pierdem din vedere reflecția conștiinței morale de ordin personal.

Trecerea de la acceptat, de la suportat și convenabil la o atitudine asumată, trează, vigilentă, care știe să separe binele de rău în planul vieții individuale și sociale este o necesitate de prim ordin în contextul civilizației și culturii actuale. Trecerea pragului de la moralitatea experienței la morală reiese cel puțin dintr-o dublă exigență: în primul rînd nevoia de repere și în al doilea rînd nevoia de responsabilitate. Morala aparține sferei acțiunii. *Ea analizează, critică și orientează.*

Or, morala cuprinde în același timp probleme practice, axiologice și filosofice. Ea necesită o reflecție asupra practicii, reflecție profesată de alții decât de autorii practicieni. Morala este în același timp produs și proiect: produs datorită stărilor de moralitate, imoralitate și amoralitate; proiect deoarece este imposibil să se sustragă devenirii sociale,

schimbărilor care ni se impun sau pe care le alegem.

În acest context, morala se confruntă cu cel puțin două perspective: una relativistă, aceea a schimbărilor de ordin probabilist și imprevizibil, și una voluntaristă, prin care noi aderăm și cooperăm ca actori la schimbări mînați de imperativul coeziunii sau de riscul anarhiei.

În prezent, nu ne mai încredem în ideile epocii luminilor sau în ordinea imuabilă a lucrurilor, ci asistăm neputincioși la practica generalizată a suspiciunilor. Nu suntem siguri că schimbarea sau mișcarea reprezintă un progres și cu atît mai puțin «progresul». Morala, în calitate de proiect care vizează schimbarea stărilor de lucruri, nu poate elimina persistența incertitudinilor sau a unei anumite opacități.

Morala ca produs, ca manifestare și obiectivare a stărilor de moralitate și/sau imoralitate așteaptă de la însuși propriul curs al acțiunii, uneori, identificarea unui nou ecleraj. Paradoxul moralei este acela de a pendula între necesitățile acțiunii de a orienta, în virtutea unui cumul de presupoziii, și de a fi un demers al convingerii, care practică adeziunea și ia parte la acțiune.

În acest context, două soluții sunt posibile pentru un proiect inteligibil al moralității și moralei în societatea contemporană. O soluție este aceea de a juca jocul științelor socio-umane și de a aborda interdisciplinar sau pluridisciplinar situațiile de convergență sau divergență între moralitate și morală. O a doua soluție este aceea de a adopta o grilă conceptuală, care să ne ajute să articulăm și descifrăm datele între ele. Considerăm în momentul de față ca fiind mai eficientă și lămuritoare această ultimă soluție.

Moralitatea e supusă unei logici a devenirii sociale ce întreține inegalități socio-culturale, unei logici pe care instituțiile vor să o controleze dar care, de cele mai multe ori, cenzurează sau stopează «creativitatea» personală. Morala intră în contradicție cu moralitatea printr-o reflecție atentă de ordin critic, prin spirit de conformitate opus celui conformist. Aici se interpune distanțarea între practicile efective (moralitatea concretă) și nivelul aspirațiilor sau al deziderabilității.

Astfel se naște întrebarea de neocolit: rămînem prizonieri ai resurselor

limitate și ai constrîngerilor sau reformăm sau, în cel mai bun caz, ne reînnoim sau regenerăm? Nu există morală fără conținut, după cum nu există act moral fără procedură de prezentare. Orice act moral ține de norme, de valori, de opțiuni dar, în același timp, de caracterul multiplu, difuz, eterogen al proceselor de comunicare, de nivelul cunoștințelor umane precum și de stadiul maturizării psiho-intelectuale a persoanei în cauză.

Moralitatea circumscrie ceea ce simțim, trăim, prinși în fluxurile și refluxurile experienței vieții, pe cînd morala ocupă o poziție în cuprinsul culturii. Dialectica, cu conflictele și incertitudinile sale, cu improvizările și destrămările sale, este stofa însăși a moralei, pentru că este stofa însăși a istoriei și a vieții societăților. Acestea au moralele pe care le merită. Această remarcă nu este o pledoarie pentru *statu quo*-ul moralei, dar nici un apel la resemnare.

Nu putem schimba ideile și speranțele (acestea nu sunt identice cu utopia) contra pragmatismului. Ele conduc, cel puțin în parte, lumea. Ele ne lipsesc în aceste timpuri demoralizante. Morala este superioară față de moralitate deoarece ea răspunde în fața conștiinței noastre, instanță pe care nici teama nici legea nu o pot substitui. Datorită conștiinței putem ieși din cercul comportamentelor aproximative, locale, amicale sau familiale și putem lua act de semenii noștri în cuprinsul vieții cotidiene.

Conștiința de care se leagă morala are imperative care se aplică în mod legitim atît la nivel local cît și la nivel global. Ea constituie punctul de sprijin în exercitarea unei reflecții pertinente de către toți semenii noștri. Acesta e motivul pentru care morala exercită o neconținută fascinație asupra imaginarului omenesc.

**1. 3. Morala și etica.** Față de morală, care este în același timp produs și proiect, știință și conștiință, *etica este o cercetare sistematică de ordin secund, dar nu secundar*. Dacă morala este profund implicată în desfășurarea reală a moralității concrete, *etica se vrea numai știință, avînd ca obiect de cercetat studiul judecăților de valoare asupra conduitelor umane. Ea este un corpus ordonat de principii și reguli morale*.



Morala acționează cu puterea unui imperativ categoric; ea se impune în mod necesar și ne relevă datoriile. Etica este un imperativ ipotetic; ea se leagă de o ipoteză sau alta care vizează desfășurarea acțiunii pornind de la prudența generată de interes și calcul. Din experiență, etica extrage lecții pe care ni le propune. Morala se constituie din cuprinsul moralității concrete, prin trecerea de la inconștient la conștient, de la spontan la rațional, de la incertitudini la certitudini.

Etica se prezintă ca o conciliere între morală și interes, între ele putem accepta fie conjuncția, fie disjuncția. Etica este o investire pe termen lung, pe cînd morala nu există fără risc întrucît ne pune în joc libertatea. Etica încearcă să corijeze ceea ce educația nu a luat în seamă deși este esențial. Ea poate să fie versatilă în măsura în care încearcă să facă un slalom deasupra contradicțiilor insurmontabile. Ea este simptomul unei lipse, urmărind moralizarea lucrurilor.

Există o temere de a fi moral de unul singur. Neonestitatea și rea-voința nu se plătesc întotdeauna. De aici, oportunismul sau lașitatea pe care o etică sau alta le pot escamota din diferite motive. Morala este activă în măsura în care își produce efectul concret asupra conștiinței morale de ordin personal. Ea face parte din mersul lumii și ține seama de mersul înainte al acestei lumi, *pe cînd etica se justifică și vrea să fie un gaj al reușitei.*

Speranța noastră într-o morală valabilă se înrădăcinează în prezentul imperfect. Moralitatea infuzată de o reflecție de ordin prim, de la relațiile interpersonale la elucidarea cîmpului de conflict dintre valori, poate să devină morală. Aceasta e posibilă acolo unde există libertate, interogație și alegeri. Ea are nevoie de consens care se realizează prin comunicare, în măsura în care comunicare înseamnă a face în comun.

Moralitatea se află în inima tuturor comunicărilor, după cum o morală se impune prin recunoașterea unor principii, norme și valori, îndeosebi dacă acestea sunt înțelese și împărtășite de mai mulți oameni.

*Comunicarea sub formă de expozeu sau de discurs teoretic face posibilă trecerea de la morală la etică.*

Etica, prin argumentare, raționalitate, propuneri de noi orizonturi

valorice, poate să influențeze pozitiv sau negativ starea de moralitate. Considerăm că orice tip de etică particulară (etica medicală, etica cercetării științifice, etologia, bioetica etc.) trebuie să contribuie împreună cu comunicarea la constituirea unei morale general-umane preconizată de Descartes, la formarea unei voințe publice fără de care nu se poate realiza nici un act major în istorie.

În acest proces de formare a unei voințe comune, nu trebuie neglijată singularitatea subiectului moral, pentru a putea elimina slăbiciunile care întrețin ura, resentimentele, fermenți ai stărilor conflictuale, ajungându-se treptat la prezența și acțiunea unei moralități responsabile.

Această morală general-umană preconizată de creștinism, de René Descartes și Immanuel Kant se poate configura în secolul următor în jurul a trei nuclee ideo-afective centrale: importanța, greutatea și respectarea cuvântului dat; unitatea și coeziunea dintre intenții și fapte; comunicarea convingerilor morale, proces care duce la comuniune și încredere, la formarea loialității, generozității și compasiunii umane. Acestea se anunță a fi valorile morale definitorii pentru mileniul care urmează. Sprijinindu-se pe moralele anterioare (antică, creștină și modernă), noua morală general-umană este o morală deschisă, una care se întemeiază pe o existență asumată, autonomă, conform terminologiei bergsoniene sau poperiene: *una care știe că generozitatea este dificilă dar nu imposibilă*.

**1. 4. Etică și metaetică.** După ce am clarificat, cel puțin într-o manieră aproximativă, statutul existențial al moralității, aceasta fiind nu numai o creație colectivă spontană la fel ca și limbajul, ci și o realitate fenomenologică care se simte și se trăiește înainte de a fi înțeleasă, după ce am sesizat puntea de trecere de la moralitate la morală (morală fiind deopotrivă produs și proiect, știință și conștiință), după ce am disociat între morală și etică, ultima fiind o creație de ordin secund dar nu secundar față de morală, constituindu-se ca un *corpus* teoretic pornind de la o anumită ipoteză de lucru, încercând să concilieze morală cu anumite interese, fiind o sistematizare și o interpretare a judecăților de valoare despre o dimensiune sau alta a comportamentului sau activității umane, se impune

să lămurim la ce se referă și cu ce se ocupă **metaetica**.

Metaetica nu trebuie să rămână doar un concept postmodernist la modă în repertoriul nostru conceptual, fără să ne dăm seama de articulațiile sale esențiale. *Metaetica se referă la fundamentele care se află atît la baza moralității, cît și a moralei și a diverselor etici. Ea este aceea care ne dezvăluie temeiurile lor adînci, constituind în același timp numitorul comun al acestora, deschizînd perspectiva și făcînd posibilă conceperea unei morale general-umane.* Aceste temeuri sunt cel puțin în număr de trei: temeiul ontic, antropologic și axiologic. Orice morală are în comun aceste temeuri și profilul lor ideatic distinct se datorează modului de concepere mai mult sau mai puțin implicit sau explicit al acestor temeuri.

**Temeiul ontic al moralității.** O doctrină a moralității, moralei sau eticii necesită o atitudine generală față de viață sau, altfel zis, o filosofie a realului care să fie confirmată și nu doar postulată. Sensul vieții trebuie descifrat și în funcție de structura fundamentală a existenței. Este incontestabil că orice acțiune umană vine să se înscrie în rețeaua fenomenelor universului. Astfel, acțiunea ne poate dezvălui mai mult sau mai puțin incompletitudinea ființei noastre.

Acțiunea agentului sau a subiectului moral apare ca o ruptură față de cursul necesar și spontan al naturii și față de derularea reflexă și repetitivă a actelor și evenimentelor vieții noastre comune. Finalitatea stabilește legătura dintre actul gîndirii și actul voinței în funcție de terenul, fundalul care se află la baza acțiunii, în funcție de structura proprie acestuia, de condițiile și posibilitățile pe care le îngăduie sau le permite.

Nu putem elabora o doctrină a moralității dacă în prealabil nu dezvăluim raportarea noastră la lume și îndeosebi la structura de esență a acesteia. Morala antică pornește de la conformarea față de natura lumii înconjurătoare și față de tălmăcirea exigențelor propriei noastre naturi; morala creștină consideră că această lume a fost creată și acțiunile umane se justifică în și față de instanța divină; morala modernă încearcă să se întemeieze pe însuși solul existenței umane.

În mod implicit sau explicit, orice doctrină morală admite un temei ontic al moralității. Înțelegerea complexă a sistemului moralității presupune

o conștientizare a acestuia în realitate. În acest sens, considerăm că structura fundamentală a existenței confirmă că teritoriul moralității este posibil (vezi Teodor Vidam, *Introducere în filosofia moralei*, ed. "Inter-Tonic", Cluj-Napoca, 1994, p. 87-96). Condiția esențială a moralității este subiectul, nu ceea ce îl precede, nu ceea ce ne este transmis și cu atât mai puțin ceea ce ni se impune, dar problema moralității este și problema fundamentelor ei. Căci, de îndată ce este vorba de a stabili adevăruri raționale, referitoare la natura și valoarea datelor morale, experiența se dovedește neputincioasă.

Temeiul ontic se referă la realitatea care face să existe fenomenele și procesele lumii înconjurătoare. Existența ni se impune în primul rînd ca o necesitate impersonală. Pentru noi ea este sistemul referențial dincolo și dincoace de care nu se mai pune problema originii. Căci, limitele analizei trebuie să fie limitele realului însuși.

Baza filosofică a moralei este ideea unei conformități și nu a unei conformări la ordinea universală. Din această perspectivă nu trebuie să confundăm ordinea rațională cu ordinea logică. Ordinea rațională ține de lucruri, considerate în ele însele; ordinea logică se referă la construcția propozițiilor, la formele și organizarea limbajului care este pentru noi instrumentul gândirii, mijlocul de constituire și comunicare a acesteia. Metaetica ne arată faptul că moralitatea are temeiuri sau date pre-morale în natura propriu-zisă și în condiția umană. Natura nu poate să dezvolte destinul individual; ea poate să-l deplaseze sau să-l suprimă. Ea este cîmpul sau leagănul acțiunii noastre.

Avînd în vedere aceste premise, considerăm că structura fundamentală a existenței se definește printr-o triplă ipostază; o ordine determinată (aceea care definește existența în fapt din punct de vedere al eterogenității sale calitative și cantitative); o ordine în curs de determinare (aceea care se referă la actualizarea virtualităților diferitelor formații de real); o ordine determinantă (aceea a prezenței și acțiunii contradicțiilor structurale, a atributelor constitutive în cazul lucrurilor, fenomenelor și ființelor lumii înconjurătoare).

Ordinea determinată circumscrie ceea ce există ca real în momentul de

față sau într-o anumită secvență spațio-temporală: ordinea în curs de determinare vizează actualizarea potențelor diferitelor formații de real din natură și societate; ordinea determinantă ne dezvăluie cursul necesar și echilibrat al realității, dincolo de ceea ce am putea numi o fenomenologie a contingenței.

Ordinea determinantă nu e supusă unui model de cauzalitate care presupune cauze prime și finale, ea nu conține cauze de acest fel întrucât ea ființează în sine dintotdeauna. Ea este ireductibilă la celelalte două prin intermediul cărora ni se dezvăluie ca lume de aici și acum și ca lume care, deși nu există încă, urmează să fie. Prin urmare ordinea determinantă nu poate fi considerată un lucru în sine, un X incognoscibil.

Comparativ cu ordinea determinată și cu aceea în curs de determinare, ea este mai bogată în conținut, resursele sale se potențează în mod nepuizabil, ca urmare a intercondiționării dintre celelalte două ordini pe care le înglobează și le determină. De aceea, din bogăția conținutului său va rămîne mereu un rest inexplicabil, după cum lumea valorilor nu poate fi epuizată de bunurile și operele create de fiecare generație sau chiar de unele comunități umane de-a lungul istoriilor.

Existența devine alta și cu toate acestea rămîne aceeași. Ea devine alta, adică se deschide noutății, rămîne aceeași, adică se stabilizează. Prin deschidere ea este viitor, prin stabilizare ea este trecut și prin deschidere și stabilizare ea este prezent.

Pentru înțelegerea moralei și direcționarea conduitei, nu ne este indiferentă alegerea între două mari ipoteze în ceea ce privește mersul general al existenței. Fie acceptăm împreună cu scepticii că existența, așa cum se manifestă, este rodul unei întâmplări norocoase care nu se va mai repeta, că viața și ființa umană au apărut pe pământ datorită hazardului, fie acceptăm ipoteza că existența, prin structura și procesualitatea sa de ansamblu, permite nu numai constituirea teritoriului moralității, ci și perfecționarea ființei umane.

Ipoteza sceptică nu dispune decît de un argument: nu știm nimic, suntem închiși într-un canton al naturii, într-o «mică carceră». Cealaltă teză, să o numim teza moralității posibile, pleacă de la supoziția că noi nu



cunoaştem decît lumea noastră, dar această lume este ordonată, căci viaţa, devenirea devenirului, după cum considera Constantin Noica, presupune stabilitatea legilor naturii.

A accepta ipoteza sceptică înseamnă a recunoaşte că singura realitate cunoscută (viaţa) este o himeră. A admite o asemenea idee presupune negarea oricărui rost în ceea ce priveşte realul uman. Acest fapt ar justifica proliferarea stărilor de negativism: hedonism, utilitarism, nihilism, anarhism, terorism şi nu în ultimul rînd spectacolele grotăşti ale vieţii umane. Mai mult, o asemenea orientare tolerează egoismul propriu şi aprobă ca valoare centrală a comportamentului uman **abilitatea**.

Alegerea nu e facultativă. Ea este obligatorie, căci a nu alege una din cele două căi, a te situa la nivelul menţinerii în viaţă înseamnă a împărtăşi ideea că viaţa umană nu are valoare decît ca instrument al plăcerii. Or, această teză, deşi este simplă şi naivă, nu este mai puţin de factură filosofică decît celelalte.

Teza moralităţii posibile, legată de ordinea prezentă în natură sub cele trei ipostaze (ordine determinată, ordine în curs de determinare şi ordine determinantă) furnizează un rost vieţii noastre; dă naştere unui sens al eforturilor noastre înspre bine. Acceptarea ei ne eliberează de sub presiunea dogmatismelor – de la scepticism la pesimism – orientări care încearcă să ne abată de la o potecă rezonabilă, sub pulverizarea relativismelor exagerate care se străduiesc să zdruncine dreptul fiinţei umane la formarea unor convingeri morale şi demne.

Există o datorie superioară plăcerii de a filosofa, datoria de a acţiona în mod onest şi rezonabil. Teza moralităţii posibile ne oferă un principiu de viaţă, o tinereţe şi o elevaţie pe care niciodată nu o să le cunoască diletanţii pentru care gîndirea rămîne neputincioasă în a produce intense trăiri sufleteşti şi o activitate hotărîită. Putem astfel să punem capăt şovăirilor după cursul şi fluctuaţiile evenimentelor exterioare. De asemenea, deciziile parţiale sunt mai uşor de luat dacă marea decizie a fost luată cum se cuvine.

Dezvăluirea fundamentului ontic al moralităţii necesită, pe lîngă încercarea de a surprinde ordinea raţională a existenţei, ordine care asigură

doar punctul de plecare în structurarea sistemului moralității, și o analiză a semnificațiilor esențiale ale raporturilor dintre subiect și obiect din perspectiva însemnelor calitative ale moralității. Trecerea de la ordinea determinată la aceea în curs de determinare se realizează prin mijlocirea lumii valorilor, lume care circumscrie o ordine a deziderabilității.

În această perspectivă integratoare a sistemului moralității, existența nu este nici efect, nici reflex al esenței, ci terenul actualizării realității sale veritabile. În acest fel, eliberându-ne de prejudecăți și iluzii, considerăm existența în realitatea sa contradictorie, în manifestările sale divers-unitare și singular-ireductibile, fără a pune totul sub jurisdicția universalului și fără a postula ca prezență de neocolit inefabilul singular sau individualismul fără subiect.

**Temeiul antropologic al moralității.** Dezvăluirea structurii fundamentale a existenței ne oferă fundalul necesar circumscrierii în realitate a teritoriului moralității care nu este posibil fără prezența și acțiunea lumii valorilor și îndeosebi fără constituirea ființei umane în calitate de subiect moral. Dar în prealabil se impune să răspundem la câteva întrebări care vizează îndeaproape temeiul antropologic al moralității, temei care, împreună cu cel ontic, este definitoriu pentru orice tip de morală.

Ființa umană ca realitate corporală permite sesizarea-de-sine a subiectivității ca existență singulară. Dacă planta dispune de un orizont senzorial, dacă animalul dispune de un orizont individual legat de arealul său de existență, ființa umană se caracterizează printr-un orizont valoric. Ea se integrează într-o triplă perspectivă temporală, depășind comportamentul prezentist al animalelor. Datorită acestui fapt permis de conștiință precum și datorită comunicării în constituirea mediului său de viață, ne găsim în fața unor mutații esențiale, pe baza cărora ființa umană dobândește o demnitate ontologică prin care se deosebește de restul existenței.

Printre lucruri și fenomene, corpul fiecăruia dintre noi este semnalizatorul unei individualități umane distincte și inconfundabile. După cum o mână sugerează o mână, el face dovada unei persoane pe care o

făgăduiește. Orizontul valoric nu anulează înrădăcinarea noastră în real. Există o contradicție structural-existențială în însăși inima condiției umane, în sensul că viața umană se bazează pe natură, fără a face parte din ea.

Ființa umană este unitară și multiplă, unică și exemplar de serie, centru autonom, dar și supus legilor obiective. Individualitatea umană nu este monadică, dotată cu o esență imuabilă, închisă față de lumea înconjurătoare. Simultan cu tendința spre autonomie și unitate, se manifestă tendința opusă, de deschidere, participare și integrare în lumea înconjurătoare.

Numai avînd în vedere semnificațiile acestor polarități putem cuprinde ființa umană în toată bogăția sa contradictorie. Persoana nu se reduce la datul biologic al individualității sale; ea se caracterizează prin particularitățile sale psihice, prin adaptare și integrare socială, prin experiența sa de viață susținută sau nu moral. Pe lângă intricația dintre componentele sale naturale, psihice, sociale *este important să știm dacă viața umană este rezultatul unor forțe heteronome (fatum, providență divină etc.) sau dacă ea poate fi și opera omului însuși.*

Moralitatea apare rînd pe rînd conformă și contrară naturii. Conformă în măsura în care, pornind de la structura sa fundamentală (ordine determinată, în curs de determinare și determinantă), ea dispune de condiții existențiale care îi permit să se configureze ulterior, ordine juridică, ordine și disciplină școlară, personalitatea umană ca sinteză a exigențelor constitutive de ordin intern și extern. Contrară naturii în măsura unei suite de retușări a manifestărilor instinctuale, apetiturilor egoiste, a tot ceea ce se constituie ca inuman în comportamentul nostru.

Fenomenul conștiință este acela care ne permite să descoperim cum suntem față de ceea ce este și față de ceea ce suntem. "Prin conștiință - observă Mircea Florian - se face trecerea de la destin și sclavie la voință și libertate" (M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Ed. Eminescu, București, 1983, p. 277). În perimetru ființării umane, conștiința are un rol esențial. Ea este prin om și omul există prin conștiință. Structura subiectivității sale este de natură totalizantă și totalizatoare. Căci, după cum în mod rezonabil constată Gabriel Liiceanu:

"Omul singur reprezintă simultan limita și conștiința-de-sine a limitei" (G. Liiceanu, *Tragicul o fenomenologie a limitei*, Ed. Univers, București, 1975, p. 37).

Dar conștiința, fără limbaj și fapte, este o aspirație care în devenirea ei se pierde și nu se poate regăsi dincolo de această pierdere și decădere în sine. Mai mult decât atât, subiectivitatea conștiinței pusă în lumină la nivelul diferitelor ipostaze ale eului nu este atemporală în maniera lui «Ich denke» kantian, ci întotdeauna «prinsă» sau angajată fie într-o integrare momentană (context de co-prezență), fie într-una sistematică (durata vieții unui om).

Însă, ceea ce ne preocupă îndeaproape este modul de constituire și manifestare a structurii universului interior al conștiinței, creuzet al oricărei inițiative morale, loc de convergență a unor multiple centre de forță și interese. Numai la om apare posibilitatea raportării sale ca eu la tot și a întregului rest la sine ca «eu». Faptul de conștiință la omul adult, normal și civilizat este strâns legat de eu. Acesta se interpune între structurile generative ale inconștientului din care emerge și reflectarea rațională pe care o permite. El se definește ca o realitate complexă prin manifestarea ipostazelor sale esențiale: eul de moment, eul imaginar și eul socializat. Acestea determină originalitatea ființării fiecăruia dintre noi.

Eul de moment caracterizează câmpul de prezență al trăirilor psihice; el colectează reprezentările pe care le supune ulterior unui control reflexiv. În cooperare intimă cu eul de moment se află eul imaginar. Acesta vizează ceea ce dorim, tindem sau aspirăm să fim. El înregistrează în mod fidel cursul dorințelor și aspirațiilor noastre, ne determină să devenim ceea ce nu suntem încă, dar am putea fi, reprezentările sale de ordin ideal alcătuiesc sediul preacțiunii, preludiul acțiunilor umane viitoare.

Eul socializat necesită conștientizarea drepturilor și obligațiilor pe care le avem de îndeplinit față de comunitatea umană, căreia îi aparținem de drept și de fapt. Prin această ipostază a eului, insul uman se autodelimitează pentru a se implica în sfera activităților de ordin comunitar. Datorită acestor ipostaze ale sale – eul de moment, imaginar și socializat – eul nu apare nici ca o «abstracție», nici ca o realitate

«esențială», ci ca una concretă și profundă prin care un oarecare poate să devină cineva. Eul, după cum observă Paul Ricoeur, "nu este decât maniera de a fi a libertății mele, nexul care leagă voința cu motivele și puterile voluntare" (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Editions Aubier, Paris, 1960, p. 345).

Caracterul eterogen al eului de moment, puterea de fascinație iluzorie a eului imaginar, tatonările și inerțiile eului socializat, toate acestea necesită atitudinea de repliere și luare în stăpânire-de-sine a conținutului conștiinței, pentru a-l resemnifica, coordona, obiectiva și integra în mod liber și responsabil. Căci, "atunci cînd vorbim despre individ ca entitate istorică – precizează Max Horkheimer – noi nu vrem să spunem numai existența spațio-temporală, existența unui membru al speciei umane în special ci, în plus, conștiința propriei sale individualități ca ființa umană conștientă, recunoașterea propriei sale identități înțelese" (M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Ed. Payot, Paris, 1974, p. 137).

Psihanaliza admite că individul ca persoană are o istorie. Ea elaborează un program realist de perfecționare psihologică și morală a omului. (vezi T. Vidam, *Moralitate și comunicare*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1995, p. 57-69). În virtutea ideilor profesate în întreaga sa operă, Sigmund Freud stăruie asupra unui fapt esențial și anume: calitatea de om nu se moștenește, ci se dobîndește. El acordă o atenție prea mare sentimentelor derivate din instinctele primare, teamă și angoasă, fără a avea în vedere că tendința centrală a conduitei umane este de a persevera într-o stimă de sine contra rușinii și vinovăției.

Pentru Freud, pronumele *Eu* nu are plural. Or, conceperea subiectului ca individual sau trans-individual nu este o simplă problemă terminologică. Pentru a trăi cu adevărat, se impune să parcurgem întregul registru al interiorității, să pătrundem în fiecare colț obscur al psihismului nostru pe calea reflecției, să ne stăpînim, disciplinăm și modelăm în conformitate cu certitudinile și convingerile noastre.

Dacă psihanaliza a punctat îndeosebi disponibilitățile care pot fi recunoscute și valorificate din perspectiva moralității, existențialismul ne dezvăluie aspectele morale majore ale ființei umane. Recunoscînd ca

fundal o existență nedeterminată, o existență care, de cele mai multe ori, ne propune un pariu absurd, existențialismul pune accentul pe modalitățile specific umane de ființare. Omul nu este o ființă definibilă, el are a se defini. El nu dispune de o esență care să-l premeargă sau care să-l preconțină. El este putător de conștiință în măsura în care admite neantul ca o componentă structurală a ființării sale.

«Valorizarea» existențialistă ne dezvăluie în primul rînd limitele ființei umane: contingența, finitudinea, fragilitatea, facticitatea, singurătatea și nu în ultimul rînd neputința rațiunii. Analiza limitelor ființei umane i-a permis existențialismului să pună în lumină posibilul uman, trecerea de la virtualitate la actualizare, discernerea între valorile și non-valorile epocii noastre. El ne explică constituirea moralității individuale, de la intenție pînă la act și faptă, dar nu reușește să explice existența moralității de ordin comunitar, a cărei manifestare depășește preferințele individuale.

«Bioscientismul» nu reprezintă actualmente decît o variantă modernizată a naturalismului în etică. E. Wilson este de părere că singura funcție a organismului este de a reproduce genele pe care le transportă. El nu este altceva decît un suport temporal al acestora. În opinia sa, comportamentul uman nu poate să fie altceva decît o actualizare a «egoismului genelor», fapt prin care încearcă să explice inegalitățile dintre rase, grupuri sociale și indivizi.

C.D. Darlington consideră calitățile morale, motivația, liberul-arbitru și alte particularități psihice ca fiind condiționate genetic. Mai mult, el consideră însuși progresul social ca fiind determinat "de posibilitățile unei ameliorări genetice" (C.D. Darlington, *The Evolution of Man and Society*, London, 1969, p. 545). «Bioscientismul» trunchiază înțelegerea naturii umane, atunci cînd consideră drept factor determinant al conduitei noastre individualitatea biologică a fiecăruia dintre noi. Viața umană, bioritmurile determină socioritmurile, dar la rîndul său este integrată într-o ordine superioară și anume aceea a culturii. Tocmai de aceea, departe de a fi inclusă în biologie, moralitatea începe acolo unde se termină aceasta, acolo unde începe domeniul de afirmare a persoanelor umane.

Oamenii se deosebesc unii de alții mai mult prin inteligență și caracter

decît prin funcțiile fiziologice. Ființa umană trebuie considerată ca totalitate, unicitatea fiecăruia dintre noi explicîndu-se prin conjugarea dintre naștere și istoria pe care o trăim și în funcție de care ne putem afirma moral și valoric. Caracterele pe care ni le formăm nu se transmit urmașilor. De aceea, fiecare trebuie să se formeze și să se dezvolte, într-un cuvînt să ajungă bijutierul lucid al propriei sale persoane morale.

Umanizarea, care este, într-o accepțiune mai cuprinzătoare, spiritualizare progresivă prin parcurgerea vîrstelor civilizației umane, transformă toate forțele și latențele conținute de datul biologic al ființei umane. În acest sens, are dreptate J. Huxley atunci cînd observă că omul nu este altceva decît evoluția devenită conștientă de ea-însăși, ceea ce confirmă faptul că o morală a responsabilității nu este numai posibilă, ci și necesară.

Termenul de obiectivare are în morală un rol hotărîtor, deoarece ne dezvăluie trecerea de la posibil la real, de la intenție la act, de la virtual la actual, de la ideal la real, de la proiect la îndeplinirea lui concretă, într-un cuvînt el pune capăt incertitudinilor subiective lăsînd să vorbească limbajul faptelor. Pentru o justă înțelegere a tipologiei moralității, considerăm necesar să deosebim adaptarea de integrare.

De cele mai multe ori, adaptarea se rezumă la conformism, pasivism ori oportunism. Obiectivarea comportamentului uman ca rezultat al participării și integrării sociale se poate finaliza diferit, în funcție de caracterul relațiilor sociale, de calitatea vieții și, mai ales, în funcție de caracteristicile structurilor de dominație ale puterii politice, fie sub semnul umanizării, fie sub semnul înstrăinării. *Problema esențială a omului este înțelegerea poziției sale în lume.*

Majoritatea doctrinelor morale au ocolit, au abordat indirect sau doar implicit această problemă, recurgînd la ceea ce am putea numi tehnica ricoșeului. «Bioscientismul» și psihanaliza suscită doar vechi preocupări în materie de moralitate, chiar dacă aduc unele dovezi în plus în favoarea unor predispoziții sau înclinații ale naturii umane. Comparativ cu acestea, existențialismul a încercat să identifice unele stări de moralitate ale vieții umane, prin instigarea la uman (nerenunțarea în fața absurdului), prin



menținerea unei conștiințe treze a libertății, prin revolta și lupta împotriva a ceea ce este inuman. Cu toate acestea, existențialismul rămâne cantonat între nihilism și individualism, între eroismul lucid al condiției umane și neputința de a descifra sensurile adânci ale istoriei umane.

Cert este că trebuie să acordăm mai multă atenție ființei umane decât am făcut-o pînă în prezent: să ținem seama de intricația complexă dintre biologic, psihic, social și axiologic; să stabilim un *modus vivendi* optim între aceste nivele distincte și unitare ale ființei umane. Se impune ca o necesitate stringentă problema făuririi mediului social ca un mediu favorabil emergenței stărilor de moralitate, despovărate de blocaje, derive și abateri de la opțiunea umanistă. Recunoaștem în această necesitate o tendință majoră a evoluției umanității în viitor.

**Temeiul axiologic al moralității.** Structura fundamentală a existenței, prin cele trei ipostaze ale sale, ordinea determinată, ordinea în curs de determinare și ordinea determinantă, îngăduie dar nu poate justifica starea de moralitate. Trecerea de la condiția de individ la condiția de persoană umană pune în lumină faptul că izvorul moralității este ființa umană. Aceasta dispune de piesele esențiale necesare instituirii stării de moralitate: conștiință, libertate și voință. Dar constelația acestor surse ale moralității nu se poate constitui fără regatul valorilor.

Un obiect fără legătură cu subiectul nu poate fi bun prin el însuși; dar un obiect preferat pentru ceea ce el este poate fi investit cu atribut al valorii. Punctul de plecare în deslușirea conceptului de valoare îl reprezintă «matricea afectivă» a subiectului, parte născută și parte dobîndită. Valoarea se constituie datorită implicației tranzitive a două momente: unul subiectiv și altul obiectiv. Ea presupune o relație unică între un anume subiect și un anume obiect. *Un câine trece indiferent pe lângă un bulgăre de aur, ceea ce nu se întîmplă în cazul ființei umane.*

Există multiple încercări de a circumscrie specificul valorilor morale. Un reputat etnolog, Edvard Westermack, le-a definit în termenii opiniei morale. Cert este că teoria despre valoare nu se rezumă la istoria opiniilor despre valori, deși acest aspect nu trebuie neglijat. Pilduitor rămîne cazul lui Nicolai Hartmann care, de la admiterea inițială a platonismului valorii,

ajunge să constate, înspre sfârșitul activității sale filosofice, că acest platonism nu este numai contestabil, ci și inutilizabil. Astfel, el este nevoit să recunoască în mod tacit că: "Valoarea morală și revindcăările sunt în pofida idealității și atemporalității: la limită exigențe ale realului (*realitätsbezogen*)" (N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen, Kleinere Schriften*, vol. I, Berlin, 1955, p. 310).

Valorile exprimă originalitatea prezenței noastre în lume. Ele asigură accesul omului la autoritate fără ca aceasta să degenereze în constrângere. Orbirea sau indiferența față de valori are drept consecință o negare a ființei umane în calitate de agent sau subiect moral. Valoarea morală ne furnizează sentimentul libertății în finitudine. Sens al lumii, de asemenea, nu există decît prin referire la valori, căci în sine nu există sens. O valoare nu este în mod riguros sens, căci orice valoare este plină de o multiplicitate de sensuri posibile.

Valorile sunt cele care determină consistența comportamentului nostru și resping dispersiunea, incoerența, ambiguitatea, trăsături ce caracterizează moralitatea. Realul dat (natural sau cel instituit de societate) precedă și întemeiază existența valorii la fel ca și validitatea ei. Negîndu-se datul în procesul de creație al unei valori, el este transformat în mod novator, fără a fi suprimat.

Actul de a imagina nu este un act de cunoaștere, căci cunoașterea vizează datul și rămîne la studierea lui. Actul de a imagina este un act de creație și se sprijină pe imagine. Fiecare valoare-imagine servește ca punct de reper pentru o ordine pe care ne-o reprezentăm și vrem să o instituim în realitate. Prin valoarea-imagine se rezolvă raporturile divergente dintre subiect și obiect, dintre ceea ce Tudor Vianu numea "endogen" și "exogen". Valoarea nu este o simplă reprezentare, doar o revelație a absolutului în relativ după cum consideră Louis Lavelle. Ea nu se reduce la ipostaza de model (*Vorbild*), ci reprezintă exigența altui dat. Realității valorii îi corespunde domeniul liberei creații umane.

Apartine esenței valorii de a nu fi niciodată ca valoare cunoscută total, ci de a exista în măsura în care este realizată prin operă și apreciată. Omul înțelege universul valorii în măsura în care îl creează. Opera realizează

valoarea, dar în același timp o și suprimă. Acțiunea servește ca intermediar între valoarea-imagine (punctul de plecare) și realitatea operei împlinite (punctul de sosire). Procesul axiologic se împlinește parțial prin creația operei și se reîntoarce la realitatea nedeterminată a valorilor.

Valoarea ca posibilitate există în măsura în care realizează nu numai o fuziune de imagini, dar și o reunire a condițiilor subiective și obiective. Corelația dintre subiectiv și obiectiv, național și universal, permanent și nou, sensibil și spiritual, finit și infinit etc. nu înseamnă nici dependență nici determinare necesară, ci simplă corespondență funcțională. Acțiunea umană transformă și creează realitatea conform valorilor care o animă. În acest fel, conștiința morală, ca instanță critică și deliberativă, elaborează scopuri, proiecte, impune norme, chiar dacă, după cum consideră Emile Bréhier, sinteza dintre sensibilitate și valoare nu se realizează niciodată integral.

Valorile morale ne propun scopuri și norme comune. Solidaritatea în jurul acelorași valori sau idealuri e călăuză acțiunii colective. Evoluția și diferențierea valorilor morale corespunde intereselor și sentimentelor de grup, clasă, popor, națiune și umanitate. Societățile umane nu pot să se dezvolte și să se complice fără centre de interes. Pentru ca moralitatea să fie posibilă nu trebuie ca istoria să aibă un sens unic precum cel preconizat de Hegel (realizarea progresivă a rațiunii).

Lumea valorilor morale nu poate fi concepută în mod independent de prezența și acțiunea principiilor ierarhiei (valori cardinale și secundare), polarității (realismul economic la un pol și idealismul moral la celălalt) și finalității (valoarea morală ca valoare scop). Diversitatea valorilor, imposibila lor reconciliere printr-o valoare suverană constituie o sursă de conflict. Valorile atestă că viața morală este expusă la neliniști și alegeri nesigure. Ea este mereu de reluat, alcătuită din înfrângeri și victorii parțiale. *O primă particularitate definitorie a valorilor morale este aceea de a se prezenta ca valori ale realităților interpersonale.*

Valorile morale caracterizează comportamentul individual și social, trecerea de la ordinea determinată, proprie unei anumite perioade social-istorice la o ordine în curs de realizare. Nici un limbaj nu e mai clar, mai

irecuzabil decât cel al conduitei reale. Ființa umană se constituie în calitate de subiect moral în funcție de valori. Pe bună dreptate, L. Grünberg consideră că: "Valorile morale nu pot fi derivate exclusiv din elemente factuale, dar nici nu pot fi rupte artificial de realitatea obiectuală. Ele nu pot fi deduse din predispoziții apreciative subiective, dar nici nu pot fi înțelese fără a lua în considerare sentimentele, dorințele, reacțiile preferențiale ale subiectului. Ele nu pot fi reduse la circumstanțele de ordin social-cultural, dar nici nu pot fi desprinse din sfera acțiunii umane, de influențele sociale și modelele culturale care-și pun pecetea asupra relației dintre obiect și subiect" (L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Ed. Politică, București, 1972, p. 119). Ordinea cunoașterii comportă o unificare și o armonie mai ușor de realizat decât ordinea acțiunii. Viața morală e marcată de conflicte nu numai la nivelul tendințelor și intereselor, dar și la nivelul valorilor. Valorile morale vizează o stare de comunicare și comuniune între valori, o stare de solidarizare pe care tind să o facă respectată. *De aici, dimensiunea lor normativă.* Ele se inserează nemijlocit în rețeaua relațiilor interpersonale; ne mobilizează să trecem de la intenție și efort la faptă.

Dintre toate valorile, valorile morale sunt acelea care au cea mai mare nevoie de oameni. Autoritatea pe care o dobândește cel care își însușește valorile morale este autoritatea martorului. Nici o ordine nu se poate constitui fără referire la valorile morale. Ele fac ca adevărul să nu fie indiferent față de uman. În această ordine de idei, *considerăm că, după dimensiunea intersubiectivă și intercomunicativă în planul relațiilor interpersonale, după dimensiunea normativă, dacă nu concomitent cu aceasta, dimensiunea finalistă, integratoare și integrativă certifică mai îndeaproape fizionomia distinctă a valorilor morale.*

Există o valoare a adevărului și un adevăr al valorii. Mai mult decât celelalte valori, cele morale au nevoie de oxigenarea certitudinilor. Valorile morale ne determină să urmărim ordinea în curs de realizare, ordine deschizătoare față de cea determinată. Valorile morale îmbogățesc distanța care separă idealul de real. Ordinea societății umane, determinată social-istoric nu dă curs moralității constituante în suficientă și dreaptă

măsură față de cea constituită încît, după cum susține Hegel, se ajunge ca răul moral să devină o forță motrice a progresului social-istoric, depășindu-se condiția precarității moralei: viața lipsită de reguli și reguli lipsite de viață.

O existență morală autentică poate fi trăită în deznădejde; ea poate merge pînă la sacrificiu, deoarece moartea poate surveni ca o consecință a recunoașterii valorilor. Acest eveniment semnifică libertatea mea cu privire la propria viață. Eroii își îndeplinesc datoria în pofida incertitudinii în care se găsesc cu privire la sensul ultim al vieții lor. Valorile morale au o valabilitate general-umană; țin de esența și particularitățile fiecărei totalități societale; marchează modul de viață și definesc etosul unui popor sau unei națiuni.

După Albert Camus, demnitatea omului ține de capacitatea de a-și reînnoi perseverența, lupta necesară și necurmată cu obstacolele înscrise în noi și în jurul nostru de către natură și societate. Originea și fundamentul valorilor morale sunt inseparabile de actele prin care omul se opune naturii inumane. Ele au un caracter activ, umanizat, **ceea ce, într-un cuvînt, am putea denumi dimensiunea lor prometeică.**

Ființa umană există prin conștiința și acțiunea sa, altfel zis printr-o anumită capacitate de suferință și fericire și prin posibilitatea de a și le reprezenta în funcție de celălalt. Cînd se urmărește realizarea unei continuități în viața umană, actele încetează de a fi realizate sub influența impulsurilor de moment. *Aceste înfăptuiri legate de afirmarea caracterului, de autorealizarea coeficientului propriu de umanitate concretă a fiecăruia dintre noi ne dezvăluie dimensiunea proiectivă și prospectivă a valorilor morale.*

Prin urmare, valoarea morală nu e nici transcendentă nici imanentă ci, mai simplu, situată pe traiectul dintre om și oameni, dintre eu și noi și invers. Afirmînd prioritatea omului și a valorilor umaniste față de progresul tehnico-economic și științific, este necesar să formăm și dezvoltăm conștiința morală a tuturor categoriilor de oameni într-o proporție mult mai mare decît pînă în prezent. Puterea nu este suficientă deținătorului ei deoarece ea trebuie să se legitimeze. Acest fapt ne

dezvăluie valențele critice, constructive, terapeutice și formative ale valorilor morale, rolul lor de asanare a abuzurilor și compromisurilor ce caracterizează prezența și acțiunea imoralității.

Valorile morale judecă maniera noastră de a fi în lume, instituie un absolut-limită pentru om. Prin valori, omul se măsoară cu absolutul, capătă conștiință de situația și limitele sale, fiind în lume și nu dincoace sau dincolo de aceasta. Un cugetător profund, preocupat și frământat de această problematică complexă a valorilor, ne referim la Tudor Vianu, susține că: "Dacă omenirea în întregul ei se mișcă cu greutate către țintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri întâlnit. Și dacă valorile morale ale individului se pot aduna între ele, speranța creșterii morale în umanitate nu trebuie părăsită" (T. Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 99).

# ELEMENTE DE MORALĂ ÎN CULTURA ANTICĂ

**2. 1. Momentul civilizației și culturii egiptene.** Cunoșcând statutul epistemic al conceptului de moralitate, precum și deosebirile esențiale dintre morală, etică și metaetică putem să urmărim cursul variabilității social-istorice în materie de moralitate, cum s-a format și aplicat cultura și educația morală.

Egiptenii apreciau binefacerile materiale, prosperitatea și liniștea sufletească. De asemenea, ei credeau într-o viață viitoare fericită și, mai presus de toate, urmăreau să fie pe placul zeilor. Orice era misterios și inexplicabil pentru egipteni se datora zeilor. *Antropomorfismul este o caracteristică a moralei antice timpurii la toate popoarele.*

Astfel, după credințele egiptenilor, unii zei erau buni, alții erau răi. Ei se nașteau și mureau; se căsătoreau, țeseau intrigă, sufereau la fel ca și oamenii. Această idee despre anumite imperfecțiuni ale zeilor aparține concepției timpurii profesată de crezul religios și morala antică. Regele era reprezentantul nemijlocit al zeilor. Datoria regelui față de zei era ca și aceea a fiului față de tată. Ei se aflau la sursa adevărului și a justiției; ajutau și protejau pe rege, iar regele li se subordona și practica cultul față de zei.

În textele piramidelor sau în *Cartea morților*, putem identifica unele recomandări conținute și profesate ulterior de morala Vechiului Testament. "Să nu faci rău nimănui", "să hrănești pe cel flămînd și să îmbraci pe cel dezbrăcat". Egipteanul mijlociu avea un simț remarcabil al dreptului

personal. Omul trebuie judecat după faptele sale. Minciuna este interzisă dacă vrei ca membrii familiei tale să aibă încredere în tine.

Egiptenii nu aveau o teorie despre originea răului. Ca orice alt lucru, el provenea de la zei. Ei nu au speculat despre voința liberă și predestinare. Pentru ei răul rezidă în a persista în nedreptate și minciună în viața de familie și în injustiție în ce privește viața socială. În morala egipteană s-au admis magia și sacrificiul uman, nefiind socotite rele în mod uzual și legal. Considerau că fapta bună e făcută fie din pricina opiniei publice, fie din teamă față de pedeapsă, fie pentru a fi recunoscut de posteritate, fie pentru a se bucura de prosperitate și siguranță pe lumea cealaltă. Ea era pusă pe seama unor constrângeri exterioare sau pe seama unor mobiluri care nu aveau neapărat o natură morală.

Zei erau locali și naționali. Pedeapsa pentru blasfemie era pedepsită în mod excesiv. Poligamia era îngăduită și concubinajul era ceva obișnuit. În viața socială, sclavia și munca forțată erau admise legal, după cum se practica cruzimea în afacerile externe. Se încurajau doar ca idealuri egalitatea și iubirea în viața de familie, dreptatea și justiția în relațiile sociale, pacea în relațiile internaționale și bunătatea în planul vieții personale.

În morala egipteană, asistăm la creșterea valorii drepturilor individuale și la recunoașterea lor. Astfel, dacă în vechiul regat munca forțată era recunoscută, în cel mijlociu aceasta nu a fost nici respinsă nici recunoscută. *Civilizația egipteană a fost remarcabilă dar s-a aflat sub limitele unor obiceiuri imperfecte: poligamie, sclavie, muncă forțată, cruzime excesivă și idei nedemne despre divinitate.* Egiptenii priveau viața de dincolo de moarte ca pe o eliberare și ca pe un loc unde virtuțile erau recunoscute și recompensate.

În acest sens, *putem vorbi la egipteni despre o recunoaștere implicită a nedreptăților din lumea reală, o recunoaștere a faptului că oamenii răi, cei care fac rele nu sunt pedepsiți și că aceștia pot să o ducă prosper în lumea reală, despre o contemplație a satisfacției morale în viitor.*

Întîlnim la egipteni o prefigurare a vocii interioare despre care s-a pronunțat ulterior Socrate, o prefigurare a importanței pe care o are



conștiința morală de ordin personal atunci când recunosc că inima este singurul zeu și dacă ea este mulțumită de faptele noastre înseamnă că am acționat bine. Aceasta este cea mai înaltă idee a egiptenilor despre realizarea binelui și, în consecință, despre moralitate.

**2. 2. Momentul civilizației și culturii chineze.** În spațiul civilizației și culturii chineze, ne întâlnim cu o concepere diferită a etosului, altfel zis a obiceiurilor și deprinderilor de ordin moral. Ca atare, se consideră că de la natură omul este înclinat spre eroare, că afinitatea sa cu calea dreaptă – *Tao* – este mică. Natura umană este lipsită de orice tendință morală pozitivă. Ea este pasivă sub mâinile plastice ale educației. Sfinții și înțelepții sunt trimiși pentru a trezi și însufla acțiunea morală printre oameni. Dar în cea mai mare parte a sa, morala chineză se confundă cu etica confucianistă.

Aceasta este un sistem de relații cu datoriile aferente. Principiul vaselor comunicante dintre principalele stări ale moralității e sesizat cu acuitate de doctrina confucianistă. Confucius raționează în felul următor: dacă dorești să fie ordine în stat, în primul rând organizează-ți familia; dacă dorești o familie ordonată, în primul rând cultivă-ți membrii familiei; dacă dorești să cultivi membrii familiei, în primul rând îndreaptă-le inima; dorind să le îndrepti inima, caută să fie sinceri în gândurile lor; dorind să fie sinceri în gândurile lor, dezvoltă în prealabil și cel mai mult cunoașterea. O asemenea extindere a cunoașterii se întemeiază finalmente pe cunoașterea lumii reale, adică a temeiului ontic al moralității.

În cunoașterea moralității putem pleca fie de la ordinea socială, de la legitimarea sau condamnarea stărilor de lucruri existente sau de la perfecționarea ori ameliorarea acestora, fie de la un temei mai adânc al acesteia și anume cel ontic (existența așa cum este pentru a ne putea da seama la ce suntem îndreptățiți să ne așteptăm, să vrem și să sperăm în ordinea a ceea ce trebuie să fie).

Între ordinea socială și cea existențială se interpune viața de familie, înălțimea sau scăderile de conștiință a membrilor acesteia, sinceritatea gândurilor (eliminarea prefacerilor și a duplicității), orizontul și adâncimea

cunoașterii fiecăruia dintre noi a marelui tot.

Invers, în funcție de această versiune asupra marelui tot, cunoașterea poate deveni mai completă (ca și cuprindere și putere de pătrundere), fapt care duce la gânduri clare și sincere, la conștiințe rezonabile, la oameni cultivați și familii ordonate și la o guvernare mai dreaptă a statelor. Vasele comunicante dintre «sectoarele» moralității pot fi activate de educație în ambele sensuri. Contează în același timp atât punctul de plecare cât și accentul pus pe diferite momente calitative ale vieții morale.

În acest context, geniul lui Confucius nu poate fi negat. Platon și Cicero au crezut că virtuțile cardinale sunt în număr de patru (justiție, prudență, curaj și temperanță), pe când confucianismul le consideră în număr de cinci (bunăvoință, justiție, ordine, înțelepciune și sinceritate). Etica confucionistă este consonantă cu spiritul creștinismului în mod parțial.

Bunăvoința reprezintă calea eforturilor pozitive pentru bine și alte valori morale; justiția urmărește aplicarea lor corectă; înțelepciunea răspindește lumina ei peste amândouă; ordinea aduce întreaga conduită în armonie cu normalitatea lucrurilor; sinceritatea întreține încrederea necesară relațiilor interpersonale. Așa încît, putem conchide în mod legitim cu o maximă a lui Confucius: "*Bogăția împodobește casa, virtutea îmbogățește omul*".

**2. 3. Momentul civilizației și culturii indiene.** În documentul literar cel mai vechi al Indiei, *Rig-Veda*, se recunoaște că ordinea morală e întemeiată de către Varuna (zeul cerului). Ordinea sa menține universul pe calea cea dreaptă, iar omul, în schimb, trebuie să-și mențină cursul vieții în concordanță cu calea zeilor. Omul nu poate să devină moral fără ideea de ordine (*Rita*), singura capabilă să armonizeze idealul vieții umane cu viața divină.

Ideea de ordine are ca primă regulă de acțiune subordonarea adevărului. *Rig-Veda* recomandă să trăiești în așa fel încît adevărul să nu fie încălcat de nici un act. În această operă reprezentativă a culturii indiene, păcatul (greșeala) nu este separat de moralitate, ci este conceput

ca o încălcare a legii divine. La fel ca și în *Vechiul Testament*, consecințele păcatului se transmit și urmașilor.

În acea perioadă a *Rig-Vedei*, pedeapsa săvârșirii păcatului era concepută în termeni de boală sau moarte ori sub forma unei vieți nenorocite în lumea umbrelor, asemănătoare cu *sheolul*. Faptele bune sunt săvârșite din teamă față de pedepsele de după moarte. Cu alte cuvinte, teama față de retribuția divină în viitor menține moralitatea. Este în van să ceri iertare dacă nu te-ai purtat frumos. Răsplata cunoașterii juste este nemurirea (*amritam*).

În *Upanișade*, spre deosebire de *Rig-Veda*, accentul se pune pe descoperirea unei căi de salvare. Numai printr-o cunoaștere a identității sufletului propriu cu cel universal ne eliberăm de obstacole și limite. După cum fluviul se varsă în mare sau ocean, la fel sufletul propriu se unește cu cel universal. Conduita morală este asumată ca o etapă preliminară în vederea dobândirii unor adevăruri mai profunde.

Identificarea nu este posibilă atâta vreme cît sufletul este pătat de rău. A face binele nu înseamnă a respecta doar normele vieții sociale, ci a fi bun spiritualicește, a practica răbdarea, iertarea și bunăvoința față de tot, a fi generos și stăpîn-pe-sine și, mai presus de toate, a avea o inimă curată.

După această perioadă vedică, urmează și se confruntă pe scena vieții spirituale indiene brahmanismul și budismul. Ambele se întemeiază pe speranța unui viitor fericit pentru omul bun și condamnă pe cei care sunt sclavii dorinței. Ambele orientări definesc omul bun aproximativ în aceiași termeni și condamnă teama, lenevia, mînia, invidia, cruzimea, meschinăria etc., adică tot ceea ce descalifică omul ca om.

Budismul însă este mai aproape de spiritul creștinismului, el dezaprobă la brahmanism menținerea sistemului și deosebirilor de castă, substituind normelor morale de către cele de ordin ritual, punerea în prim plan a poziției sociale comparativ cu ținuta morală. Brahmanii practicau un ritual al adorării și jertfele animalelor, pe cînd budismul se separă și de una și de cealaltă. Brahmanii considerau că a ucide în anumite împrejurări nu este păcat, ci o datorie. Budismul respinge cruzimea sub orice formă s-ar manifesta ea.

Brahmanismul se apropie mai mult de spiritul moralei bisericești catolice. El acceptă minciuna dacă de aceasta depinde viața, pe când budiștii nu o acceptă chiar cu riscul vieții. Ei dau dovadă de mai mult puritanism. Și în evoluția budismului sesizăm unele schimbări de accent. La început s-a urmărit eliberarea de povara avatarurilor transmigrației în vederea dobândirii libertății eterne, pe când ulterior s-a vizat pacea eternă prin stingerea dorințelor, fapt care duce la o stare impersonală și repaos nesfârșit.

Cu trei secole înainte de Christos, precum Moise, împăratul Asoka a gravat în stincă regulile morale de urmat. Dintre acestea menționăm ca fiind mai importante: legea non-injuriei, lipsa de cruzime față de animale, respectarea părinților și învățăturilor spirituale etc. Ceea ce merită să subliniem este faptul că în budism moralitatea este mai pregnant pusă în lumină decât în brahmanism și chiar decât în hinduism.

Un precept precum: "Seriozitatea este calea nemuririi, indiferența este calea morții", la fel ca și propunerea de a renunța la o fericire de moment pentru binele omenirii sunt mărturii ale unui etos valabil pentru o morală general-umană de construit și aplicat în secolul următor. Printr-o viață nobilă poți descoperi o existență calmă, căci lăcomia și arivismul distrug caracterul, la fel ca mânia și apetiturile necontrolate. Chiar dacă nu consideră tradițiile ca fiind sacre și se îndoiește de caracterul nemuritor al sufletului personal, morala budistă se opune laxismului moral al brahmanismului.

Sursa răului este considerată în scrierile brahmane ignoranța, iar în cele budiste dorința. Rădăcinile răului pornesc de la dorință, lăcomie, mândrie și aroganță. În ceea ce privește răul, asistăm în cultura indiană la variațiuni pe aceeași temă, adică unii filosofi substituie dorința cu impulsul și agitația, alții cu eroarea și lăcomia etc. Răul se transmite numai în parte ereditar. Căci uneori, din părinți răi se nasc copii buni și invers, din părinți buni se nasc copii răi, adică se admite un probabilism în ce privește transmiterea predispozițiilor morale.

În așa numitul *Noul Testament* al hinduismului, *Bhagavad-Gita*, inteligența reprezintă mai mult decât o facultate intelectuală; ea este

instruită mental și moral. Salvarea reprezintă fructul cunoașterii. În consecință, cunoașterea reunește virtuți multiple; ea este în același timp umilință, iertare, puritate, verticalitate, autocontrol și cutezanță; ea poate să elimine tarele adânci ale ființei umane, pasivismul și egoismul.

După budism, moralitatea este în mod necesar intelectuală și spirituală. Cunoașterea nu se rezumă la posesiunea de cunoștințe; dacă ele sunt împărtășite, duc la comuniune și încredere, duc la o poziționare demnă între persoane bazată pe respect. Numai eliberându-se de confuziile mentale, omul poate să dea dovadă de bunătate.

După *Bhagavad-Gita*, cartea de căpătii a hinduismului, Dumnezeu este Ființa Supremă a cărei împărăție nu poate fi dobândită de cel care nu este purificat moral. Cât timp omul este înlănțuit în plasa interacțiunilor concrete, el este un sclav al dorințelor, nu poate trăi o viață activă și face binele fără a se gândi la recompensă. Numai eliberându-se de constrângerile dorințelor, el se poate devota liniștii interioare, făcându-și datoria în această stație în care s-a născut.

Codul moral pe care un popor îl concepe pentru sine însuși poate fi socotit un termometru care înregistrează variabilitățile moralității concrete în anumite secvențe spațio-temporale. Lecțiile trecutului ne învață înțelepciunea pentru prezent și viitor. *Poporul indian tinde spre inacțiune, introspecție și meditație, el a dezvoltat chietismul din «Upanișade». Se pune și se recunoaște prea puțin libertatea de voință. Doar în calitate de agent liber el are dreptul de a alege. Temperanța, discreția și renunțarea sunt trăsături ale etosului indian.*

**2. 4. Momentul Vechiului Testament.** Trei popoare ale lumii vechi au dezvoltat o civilizație și cultură înaltă după ce au depășit perioada animistă: egiptenii, chinezii și indienii. În cuprinsul acestor civilizații și îndeosebi a literaturii lor s-au cristalizat deopotrivă ideea de zeitate și supranatural și elemente de morală demne de luat în seamă pe care, ulterior, poporul evreu le-a desăvârșit.

Putem considera în mod pertinent că religia iudaică timpurie a fost marcată în principal de două fapte istorice: exodul din Egipt și cucerirea

Canaanului. Așezarea la poalele muntelui Sinai a avut un anumit scop. În mai puțin de un an, poporul legământului lui Dumnezeu a devenit națiune. Legământul și-a găsit exprimare în Decalog și în legile unei vieți sfinte, în construirea cortului, organizarea preoției, instituirea jertfelor și respectarea sărbătorilor – toate acestea i-au dat lui Israel posibilitatea de a-l sluji efectiv pe Dumnezeu.

Teama a fost motivul dominant al religiei iudaice față de Iahve. Sfințenia în religia timpurie nu era o calitate morală, ci una fizică. Ea era ca un curent de înaltă tensiune ce locuia în Iahve și le inspira teamă evreilor. Această energie distructivă putea fi transmisă de oricine se afla în contact cu divinitatea. Religia lui Israel e o religie revelată. Dumnezeu a ținut seama de legământ în izbăvirea lui Israel de robia și sclavia egipteană.

După ce trăise în robie într-un mediu idolatru, printr-un act fără precedent în istorie și nerespectat de atunci, poporul lui Israel a trecut de la starea de sclavie la aceea a unei națiuni independente. Dumnezeu a revelat prin Moise Decalogul și alte legi și instrucțiuni pentru respectarea sărbătorilor sfinte. Sub conducerea lui Aaron, poporul s-a închinat lui Dumnezeu cu arderi de tot și jertfe de mulțumire.

Semnificația termenului de **sfințenie** era în religia iudaică timpurie respect față de persoane și lucruri "primejdioase" deoarece aparțineau lui Iahve. "Necurat" era orice cult pentru zeii stăini, toate defectele fizice deoarece se credea a fi cauzate de spiritele rele, toate bolile deoarece erau generate de obsesia demonilor, anumite plante și animale întrucât au fost totemuri ale clanurilor primitive, orice era legat de viața sexuală și de moarte.

"Curatul" a fost numit ocazional sfânt în antiteză cu "necuratul". În *Vechiul Testament* putem identifica originea și schița doctrinei drepturilor fundamentale ale omului. Toți oamenii au fost creați ca fiind egali și înzestrați cu drepturi inalienabile printre care: dreptul la viață, la libertate și căutarea fericirii. Această învățătură a rămas și a fost profesată și de Christos fiindcă Dumnezeu este părintele tuturor oamenilor și deoarece toți oamenii sunt frați.

Decalogul constituie introducerea în legământ. Dumnezeu i-a dat lui Moise prima copie a Decalogului pe muntele Sinai. Moise a sfârșit cele zece porunci când și-a dat seama că oamenii lui adorau un vițel turnat. Idolatria era unul din cele mai grave delictе în religia lui Israel. După ce Israel a fost pedepsit pe merit, dar salvat de la nimicire de rugăciunea mijlocitoare a lui Moise, Dumnezeu i-a poruncit să procure două table de piatră. Pe acestea, Dumnezeu a scris din nou Decalogul. Acestea au fost așezate mai târziu în chivotul legământului.

Totuși, deși în *Vechiul Testament* se recomandă ca față de străini să te porți cu blîndețe deoarece și evreii au fost străini în Egipt, sclavii evreilor au fost lipsiți de drepturi civile. Femeile și copiii nu posedau statutul de cetățeni. De drepturi civile depline, în general, beneficiau numai bărbații israeliți născuți liberi. Legea talionului nu era valabilă pentru oricine. Dacă un sclav era ucis de stăpînul său atunci el era pedepsit, dar nu cu moartea. Sacrificiul copiilor pentru Iahve nu era condamnat în vremea patriarhilor.

Sclavii prizonieri de război, cei cumpărați sau evreii născuți sclavi sau ajunși sclavi din cauza datoriilor nu se bucurau de drepturile libertății. Furtul de orice fel era condamnat de religia iudaică timpurie. Hoțul care făcea spargere într-o casă în timpul nopții putea fi ucis, dar nu în timpul zilei. Prescripții de acest fel sunt mai multe dar ceea ce este important este recunoașterea drepturilor de proprietate. După cum, tot în acest context, generozitatea față de cel sărac a fost considerată o datorie religioasă.

Poligamia a fost permisă pînă pe vremea monarhiilor lui David și Solomon. Femeile slave erau folosite drept concubine. Castitatea înainte de căsătorie și fidelitatea în căsnicie erau cerute de către soț. Soția era sclava bărbatului. Dacă femeia era violată, nu era fapt pedepsit. Adulterul din partea ei, în schimb, era pedepsit cu moartea. Comparativ cu drepturile bărbatului, drepturile femeii erau limitate. Ea nu putea practica poliandria și concubinajul, nu putea pretinde castitate soțului ei, iar adulterul din partea lui nu constituia o ofensă la adresa ei, ci o vătămare a drepturilor proprietății celui alt bărbat. Ea nu putea divorța de bărbat în caz de cruzime sau adulter. Singurele drepturi pe care le putea cere erau:

dreptul la viață, hrană, haine și coabitare.

Copiii aveau dreptul la moștenire. Fiii concubinelor și sclavelor erau la fel de legitimi ca și cei ai soțiilor. Primul fiu primea dublu din proprietate și era binecuvântat de tatăl său în vederea păstrării cultului religios. Simpla ascultare față de aceste legi morale, civile și ceremoniale era menită să-i deosebească de celelalte națiuni. Era interzisă căsătoria între frate și soră, lucru obișnuit în Egipt. Legile asupra hranei curate și restricțiile privitoare la sacrificarea animalelor erau destinate să-i împiedice pe israeliți de a se conforma unor obiceiuri egiptene asociate cu ritualuri idolatre.

Era firesc ca israeliții, avînd amintirea vie a sclaviei, să fie instruiți ca, la vremea recoltei, să lase spice pentru săraci și să se îngrijească de cei neajutorați, să-i respecte pe cei în vîrstă. Legile morale erau permanente, dar multe din legile civile sau ceremoniale erau de natură temporară.

Patriarhii înălțau altare oriunde mergeau. Chivotul legămîntului a fost obiectul cel mai sacru în religia Israelului. Capacul ispășirii simboliza prezența lui Dumnezeu. El era locul unde Dumnezeu vorbea omului. În interiorul chivotului era depozitat Decalogul, un vas cu mană și toiagul lui Aaron. Înainte ca Israel să intre în Canaan, cartea legii stătea lângă chivot.

Formele fundamentale ale moralității erau obligatorii. Chiar și sub forma sa profetică, religia iudaică a fost din punct de vedere moral superioară celorlalte religii ale antichității. Profeții ne-au învățat următoarele: că Iahve a fost iubitor în toate purtările sale cu poporul lui Israel; că El a fost just prin legea sa în lume; că El a fost răbdător și milos față de păcătoși; că purtarea Sa este absolută; că El este singurul Dumnezeu; că El este nu numai Dumnezeu lui Israel, ci al tuturor neamurilor.

Profeții s-au pronunțat pentru renunțarea la imaginile lui Iahve în locuri și timpuri particulare, pentru renunțarea la jertfe de mulțumire sau arderi de tot, susținînd un monoteism de factură etică. Iată ce spune profetul Isaia în acest sens, însumînd parcă chintesența învățăturii morale a profeților: «Spălați-vă deci și curățați-vă! Luați dinaintea ochilor mei faptele rele pe care le-ați făcut! Încetați să mai faceți răul! Învățați-vă să faceți binele,



căutați dreptatea, ocrotiți pe cel asuprit, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!» (Isaia, 1, 16-17).

Conținutul moralității sociale a profeților nu diferă prea mult de religia iudaică timpurie. Ei condamnau crima, jafurile, greutățile și măsurile false, profitorii de grâu și porumb, vânzarea bunurilor inferioare la prețuri mari și toate celelalte practici necinstite. Ei condamnă jurămintele false și nerespectarea contractelor. De asemenea, au considerat familia ca o stîncă a societății și au condamnat pe toți cei care au atentat la integritatea ei.

Profeții au respins poligamia și au considerat ca legitimă monogamia. Prostituția a fost disprețuită de profeți. Sacrificiul copiilor, admis de vechea religie, este denunțat de profeți, nu numai datorită faptului că ei considerau sacrificiile lipsite de valoare, dar, de asemenea, pentru că ei negau dreptul tatălui de a lua viața copilului său. În schimb, ei admiteau respectul și supunerea față de părinți.

Profeții au fost înclinați spre subminarea autorității civile numai în cazul în care se guverna slab. În acest sens, ei au condamnat atât pe regii răi, răzbunători, cât și pe cei care s-au dezis de credințele religioase proprii, în favoarea celor străine, considerînd că ei trebuie să fie înțelepți și dreپți. Învățătura profeților despre justiția socială este o contribuție notabilă a mesajului lor etic. Ea și-a pus amprenta asupra modalităților de soluționare a problemelor sociale pînă în prezent.

În perioada profeților s-a instituit un nou sens al valorii individuale. Pe vremea monarhiilor, triburile erau aproape totul, pe cînd individul era nimic. *Experiența religioasă a profeților a întemeiat individualismul*. Fiecare dintre ei avea o experiență personală a lui Dumnezeu care nu depindea de faptul că ei erau membrii comunității lui Israel. Națiunea o lua drept confidentul lor.

Această nouă conștiință a demnității individuale umane își găsește o expresie nobilă la Ezechiel și Ieremia. Acest sens nou al valorii individului conduce la o idee înaltă a responsabilității față de sufletul propriu. Cartea *Deuteronomul* este un compendiu de teologie profetică. Ea recunoaște că numai Iahve este Dumnezeuul adevărat și că acesta și nu altul trebuie servit.

Profeții se opun cultelor păgîne, alianțelor străine, după cum și

sincretismului religios. Iahve are drept trăsătură fundamentală dreptatea și tocmai de aceea cere dreptate de la oameni. *Deuteronomul* este un compromis între religia iudaică timpurie și aceea a profeților, după cum biserica catolică este un compromis între creștinismul timpuriu și păgânismul greco-roman. În timpul împăratului Iosua a fost adoptat ca lege a națiunii. Treptat, profeții părăsesc poziția lui Amos – **dreptate și nu ritual** – și impun poziția *Deuteronomului* – **dreptate și ritual**.

Acest dicton a fost inversat, ulterior susținându-se **ritual și dreptate**, pentru ca, finalmente, fariseii să susțină formalismul moral, asemănător sofștilor din vremea lui Socrate, **ritual și nu dreptate**. Când mesajul etic a fost alungat, profeția nu mai avea pentru ce să trăiască și, în curînd, ea va muri de moarte naturală.

Mesajul etic al lui Amos și a succesorilor săi a dăinuit în inimile cîtorva credincioși, și-a găsit exprimarea în cîțiva psalmi, pentru ca să ajungă apoi la o culme neegalată pînă în prezent o dată cu Iisus din Nazareth.

Interpretarea vieții de către *Vechiul Testament*, în afară de perioada timpurie a religiei iudaice și scrierile profeților, o întîlnim tălmăcită în *Cartea lui Iov*, *Psalmii* și *Ecleziastul*. *Toate aceste scrieri conchid că numai omul temător de Dumnezeu are acces la înțelegere și înțelepciune.*

Neîntinat de imoralitate, mîndrie deșartă, nesocotință, lăcomie, idolatrie, amărăciune și nesinceritate, Iov și-a plătit îndrăzneala nevinovăției. Nu s-a dumirit la timp de limitele minții noastre în înțelegerea căilor lui Dumnezeu. Cum ar putea omul să-l înțeleagă pe Dumnezeu în natura sa? El preexistă creației și creaturilor sale: El nu poate fi o expresie a temerilor și dorințelor noastre precum zeii s-au fabricat asemenea unui idol, ci El este mare deopotrivă prin putere, dreptate și credință.

Planurile și intențiile lui Dumnezeu nu pot fi înțelese de o ființă umană închistată în întruparea sa, contingentă și expusă precarităților. Noi nu avem dreptul să ne îndoim de mijloacele și căile lui Dumnezeu în ce privește suferința celui nevinovat și bunăstarea celui rău. Tainele și conduita lui Dumnezeu referitor la judecarea și aprecierea oamenilor depășește măsura înțelegerii noastre.

Fiind condamnat la chinuri grele, la limita a ceea ce abia mai este suportabil, Iov nu și-a pierdut încrederea în Dumnezeu, recunoscându-și nemernicia și nimicnicia. El a înțeles că a depășit granițele obligațiilor sale morale și cele ale cunoștințelor sale limitate. El este iertat și repus în drepturile sale firești datorită credinței și încrederii în Dumnezeu, dîndu-și seama de nesăbuiința comisă.

*Psalmii* exprimă emoțiile, sentimentele personale, atitudinile, recunoștința și interesele individului obișnuit. Oamenii își identifică, în mod legitim, destinul de viață cu cel al psalmiștilor. *Nevoia de izbăvire a omului este universală*. Ea a fost exprimată în psalmi, prin care cei nevinovați invocă iubirea lui Dumnezeu cerînd ajutorul divin. Apăsate de neliniști și îngrijorări, de nevoia unei dezvinovățiri sau aceea a unei renașteri, sufletul tînguitor se întoarce cu evlavie către Dumnezeu. Autorul mării majorități a acestor *Psalmi*, regele David, conștient de păcatele, răzvrătirile și scăderile sale, nu încearcă să se sustragă responsabilității personale și jurisdicției divine.

În *Ecleziastul* se consideră că nici un om nu atinge perfecțiunea înțelepciunii în această viață. Necunoscînd rezervele imense de posibilități ale viitorului, prospecțiunile minții umane rămîn limitate. În fața morții, fie el nevinovat sau vinovat, omul rămîne un ins neajutorat. Probabil că omul nu înțelege izvoarele vieții, cursul și valurile ei, probabil că nu suntem pregătiți pentru caracterul său imprevizibil, dar, cu certitudine, moartea este inevitabilă, ridicîndu-se și interpunîndu-se obstacole și bariere care nu trebuie să ne împiedice în a ne bucura de viață.

Dar în tot ceea ce facem nu trebuie să lipsească chibzuința și simțul măsurii. Într-un cuvînt, să nu ne pierdem cumpătul. Neglijența și nepăsarea ne pot abate de la matca liniștită a devenirii vieții noastre. Hedonismul este o soluție facilă. Da, într-adevăr, să ne bucurăm și să celebrăm momentele deosebite din viață, dar să ne aducem aminte că, în final, trebuie să-i dăm socoteală lui Dumnezeu.

Omul are datoria de a se teme de Dumnezeu și de a-i respecta comandamentele, fapte ce alcătuiesc baza responsabilității sale în fața lui Dumnezeu. Idealul educațional al poporului evreu este formulat de

Dumnezeu în termenii următori: *Fii sfinți, căci eu sînt Sfînt, Eu, Domnul Dumnezeul vostru* (Leviticul, 19, 2).

Sentimentul responsabilității, în calitate de educatoare, îl avea în familiile evreilor mama copilului. Ea îi dădea acestuia primele noțiuni religioase, îi povestea favorurile singulare ale lui Iahve și îl familiariza cu preceptele din *Biblie*. Ea se străduiește să crească copiii în chip virtuos, să le îndrepte defectele, să le reprime înclinațiile rele, să le inspire iubirea muncii, oroarea de înșelăciune și plăcerile rele, mila pentru cei săraci și nenorociți de soartă.

**2. 5. Problematica umană în morala antică.** Considerăm că am reușit să infirmăm ipoteza lui Hegel potrivit căreia nu ar fi fost moralitate anterior momentului de răscruce marcat de prezența și acțiunea copleșitoare a personalității de excepție a lui Socrate. Astfel, în religia elenă zeii erau considerați ca păzitori ai legii morale, căreia numai ei aveau dreptul să-i încalce granițele sau exigențele. Această contradicție a fost deopotrivă semnalată prompt de Platon și părinții creștinismului.

De altfel, această contradicție este prezentă în toate religiile politeiste de factură antropomorfică. Zeii detestau și condamnau faptele rele, dar ei dispuneau de latitudinea de a le comite sau de a le omite. Mînia lui Zeus se revărsa asupra celor cu judecăți nedrepte, după cum binecuvîntarea sa, asupra celor drepți. Nemesis simboliza indignarea dreaptă împotriva celor ce vătămau codul legal și moral.

Conform concepției grecilor, originea răului se afla în cutia Pandorei sau în cele cinci vîrste parcurse de omenire. Experiența este învățătoarea proștilor, iar reflecția este puterea speranței. După poetul Pindar, totul vine de la zei și nici un om nu poate comanda viitorul și tocmai de aceea binele de astăzi (*carpe diem*) este singurul de care trebuie să ținem seama.

Sufletul despre care vorbește arta și filosofia este cel care formează corpul, un suflet al armoniei și măsurii, al evitării *hybris*-ului, un suflet al loialității voluntare, al legilor eterne ale frumosului. Miza morală a tragediilor antice poate fi exprimată prin două formule: suportarea și respectarea legii instituită de polis și legea propusă de înțelepciunea

dobîndită în urma suferinței. Creon este un om al legii formale, un oportunist, pe cînd Antigona îndeplinește o lege nescrisă, milenară: datoria de soră care își îngroapă fratele pentru ca sufletul lui să se poată odihni în pace.

Teama față de supranatural este începutul înțelepciunii dar misterioasa providență confundă cîteodată inocentul cu vinovatul, ceea ce poate fi considerat o rămășiță a gîndirii arhaice. Ideea confruntării cu destinul duce la o singură concluzie: învățăm și pierim. La fel ca în religia iudaică, Eschil pune teama față de zei în inimile noastre, iar Sofocle recunoaște măreția zeilor. Personajele lui Eschil sunt dominate de forța destinului, a eredității și aroganței; cele ale lui Sofocle realizează mai mult prin conflicte și evoluția caracterului.

În acest context, cel puțin în cazul lui Oedip, caracterul devine temperat, se potolește și se rafinează datorită trecerii prin focurile experienței. Emoțiile la personajele lui Sofocle au un mers neabătut; ele rezistă examinărilor rațiunii. Parcurgînd viața și moartea, se articulează și se evidențiază fizionomia și relieful valoric aparte al unui destin. Ideea de destin, înțeleasă ca traseu ce conduce viața înspre moarte, a implicat deopotrivă o problematică morală și politică. Pe noi ne interesează încărcătura morală a destinului.

Considerăm că în jurul acestei idei s-a cristalizat etosul distinct al popoarelor. Poteca, drumul este un laitmotiv în gîndirea și cultura indiană; *Tao* - calea cea dreaptă - este o justă cumpănire a împleririi legilor pămîntului și cerului în gîndirea și cultura chineză; după cum, în modelul iudaic, Abraham și Iov se lamentează că nu înțeleg mersul lumii, cunoscînd numai printr-o certitudine fără ocol următorul fapt: «cu privire la Dumnezeu noi suntem mereu vinovați».

Astfel, destinul implică o relație a subiectului cu știința sa despre viață și moarte: certitudine revelată pentru patriarhul și profetul evreu; certitudine retrospectivă și, în același timp, oarbă în cazul tragicului elen. Aceste două relații determină două serii de nenorociri: neliniștea lui Abraham și Iov este generată de alteritate; pedeapsa și suferința sunt proprii elenilor - «A suferi pentru a înțelege» - în cazul lui Agamemnon.

Termenul de istorie s-a suprapus celui de destin. În consecință, un Dumnezeu de nepătruns guvernează soarta poporului evreu, efectuează o punere în scenă de neînțeles pentru oameni care nu o pot modifica, ci o pot doar juca (roluri) sau, în cel mai bun caz, o pot doar suporta. Din esențiala duplicitate a conceptului de timp provin toate ambiguitățile destinului.

Pentru individul fâgăduit unui destin, finalitatea care îl ghidează este una externă, relevînd fie o divinitate oarbă, fie un determinism conceput ca ineluctabil. Vocația implică, dimpotrivă, o finalitate internă. Nemijlocitul este altfel în cazul vocației decît în cel al destinului: pe plan intern, nu întîmpinăm nici o rezistență insurmontabilă, pe cînd în afară temporalitatea destinului se caracterizează prin amîinare sau întîrziere. Certitudinea subiectivă a vocației este cel puțin clarobscură, pe cînd aceea a destinului este realmente obscură.

În cazul destinului, moartea reprezintă o limită a temporalității umane, în vreme ce vocația face ca individul să se alinieze cu universalul. Destinul este o lege singulară care lovește insul uman fără alt referent decît el-însuși, pe cînd vocația se referă la nedeterminat și se soldează cu bine. Oedip reprezintă puterea și cunoașterea, el rivalizează în inteligență cu Tiresias, *dar adevărul îi scapă și acesta e destinul său*.

Destinul e trecerea de la necunoașterea cunoașterii și a conștiinței – viața – la sesizarea retroactivă a acestei necunoașteri, care sfîrșește o dată cu moartea. Fenomenele și procesele naturii se pot explica prin legi verificate prin repetiție, "pe cînd faptele omului nu se explică complet niciodată, ci numai se înțeleg prin finalitatea lor istorică" (C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Ed. Fundația pentru literatură și artă Regele Carol II, București, 1940, p. 143). După filosoful român, destinul este personal, el dă fiecărui om în parte un sens în mijlocul universului. Destinul se presimte, nu se raționează. Presimțirea lui este mai puternică decît orice logică rațională.

Profetismul identifică destinul omenesc cînd cu fatalismul oriental, cînd cu liberul arbitru dirijat de grația divină. După filosofia elenă, destinul este realizarea persoanei omenești în ordinea immanentă a condițiilor substanțiale în care trăiește aceasta. Acest concept al destinului, după C. Rădulescu-

Motru, se sprijină pe următoarele două temeuri: ființa omului este prin sine însăși, între toate creaturile naturii, cea mai interesantă și cea mai prețioasă; ființele umane au conduite diferite una față de alta, întrucât la fiecare dintre ele destinul este hotărât de la naștere, *după moștenirea alocată*.

Aceste două temeuri sunt pentru câmpul de experiență al elenului ca două coordonate care fixează, în fiecare moment, direcția pe care o ia conduita unui om. Destinul fiecărui om este pecetluit oarecum, fără posibilitatea de a fi schimbat. Omul este, pentru elen, creatorul propriului său destin. Zeus nu era divinitatea care ținea în mîna sa destinul, ci Moira. Spiritul elen a presimțit, deasupra ordinii raționale, existența unei ordini superioare și mai cuprinzătoare, pe linia căreia este așezat destinul.

Zeita destinului, cunoscută sub mai multe denumiri – Moira, Ananke etc. – dislocă armonia cosmosului prin irațional și moarte. Experiența vieții se opune raționalismului filosofic. Zeus sub puterea destinului înseamnă înfrîngerea optimismului rațional, înseamnă existența unei tragice îndoieli asupra valorii idealului umanist. "Ființa omenească, înzestrată cu puterea de a se ridica cu mintea pînă la eternitatea legilor naturii, este totuși supusă morții și împlinirii" (C. Rădulescu-Motru, *op.cit.*, p. 190). *Iraționalul, vremelnicia și moartea marchează cursul devenirii vieții umane.*

În destinul fiecărui popor stă realizarea unui anumit tip de cultură morală. Depășirea stadiului arhaico-tradițional caracterizat prin ceremonialuri și reprezentări mitologice, în care cutumele și interdicțiile religioase au primit o coloratură morală, au realizat-o sofiștii timpurii. Ei au profesat principiul toleranței față de varietatea obiceiurilor și moravurilor, conștientizînd pentru prima oară caracterul general-uman al cerinței morale.

O dată cu gînditorii eleni, se instituie în cuprinsul vieții sociale moralitatea reflexivă care nu se rezumă la cutume, obiceiuri sau moravuri, ci reprezintă o cercetare critică a sensului și valorii acestora. Morala antică se structurează în funcție de trei nuclee ideatice în principal: voința zeilor și capriciile individuale se subordonează destinului (*fatum*), ca o «măsură» absolută a naturii, ca o forță pe care nimeni nu o poate abate din calea pe

care o urmează; natura umană este contradictorie, fapt ce rezultă din contradicția existențială dintre trupesc și sufletec; ordinea morală a vieții umane nu are un caracter autonom.

Ființa umană își revendică noblețea prin opoziția și confruntarea cu acest destin atotputernic, în lupta pentru un ideal superior al vieții spirituale. Se constituie astfel una din caracteristicile definitorii ale câmpului moralității, contradicția structurală dintre ordinea existentă și ordinea ideală (dezirabilă), între starea de fapt și starea de drept. Mai mult, în acest context, Socrate se ridică împotriva autorității nejustificate a tradițiilor, a moralității cutumiare ce se lasă în voia unei conduite nereflexive.

Înțeleptul rezumă concepțiile ideale despre moralitate ale antichității. El este o ființă aproape supraumană, nepăsătoare în fața primejdiilor, detașată de cursul vremelnice al sentimentelor, de neclintit de la linia dreaptă. Virtutea este un exercițiu firesc al naturii sale. Natura bine înțeleasă nu contrazice viața morală. Viciul se referă la excesele tendințelor naturale proprii omului. Ca atare, virtuțile esențiale ale înțeleptului sunt acelea care lasă să se dezvolte în mod armonios puterile naturale ale omului, și anume temperanța și justiția.

Termenul grec *sophrosyne* are în mod prioritar o încărcătură morală. Astfel, într-o accepțiune mai restrânsă, el vizează limitarea apetiturilor naturale; într-o accepțiune mai cuprinzătoare, se referă la ordonarea rațională a vieții printr-o atitudine calmă și modestă care exclude emoțiile intense și, adesea, exagerarea în exprimarea lor. Omul temperat, consideră Platon, este acela care face ceea ce îi aparține să facă, care știe să-și conformeze conduita la funcțiile naturii sale proprii.

Conform moralei antice, ființa umană nu are altceva de făcut în viață decât să trăiască în funcție de natura sa. Potrivit aceleiași morale, fericirea nu rezidă nici în frumusețe, nici în putere, nici în bogăție, nici în glorie, nici în nimic asemănător. Ea nu are nimic material. Ea poruncește din identificarea unei anumite proporții între dorințele pe care le avem și situația în care ne găsim.

Această supunere voluntară și conștientă față de propria natură, această



disciplină consimțită presupune că omul se cunoaște pe sine. Cunoașterea-de-sine reprezintă aspectul intelectual al temperanței și, de asemenea, sursa sa veritabilă; căci ea singură îi dă omului conștiința a ceea ce trebuie să vrea.

Temperanța, în rezumat, este așadar o demnitate calmă, fără tensiune și îngîmfare, care se îmbină cu abilitatea de a ființa. Nici un element al naturii umane nu trebuie sacrificat, fie chiar și în profitul unui element superior. Dar amestecul care constituie binele trebuie să fie ordonat, căci armonia este o condiție indispensabilă a conservării ființei morale demne.

Numai că ideea de măsură și armonie care duce la realizarea justiției nu este o idee specific morală; ea se aplică la fel de bine lucrurilor exterioare. În acest sens, doctrinele morale ale antichității greco-latine nu sunt decît variații diverse asupra acestor teme fundamentale.

Nervul central al moralei antice în jurul căruia se structurează în mod diferențiat cîmpul moralității este ideea de destin. Morala antică are un caracter speculativ, deoarece nu situează decizia morală în însuși pulsul viu al acțiunii. Sincretismul valorilor, în primul rînd acela dintre valorile politice și morale, o împiedică să ajungă la o viziune clară despre locul și rolul moralității în societate.

Morala antică și doctrinele etice care o reprezintă nu au putut dezvălui originalitatea actului moral datorită valorii acordate naturalismului în înțelegerea moralității. Aceasta nu face decît să exprime fondul însuși al naturii, deoarece aceeași forță conduce astrele în mișcarea lor și omul onest în actele sale. Transmutarea forțelor morale în natură le denaturează caracterul, făcîndu-le mai fixe, mai aspre și mai puțin suple decît sunt ele.

Or, "Ordinea morală – după cum observă Emile Bréhier – este fără îndoială diferită de ordinea naturală; dar scopul omului nu este de a le pune de acord una cu cealaltă printr-o suită de retușări, în așa fel ca dezvoltarea efectelor naturale și necesare să ajute sau să nu dăuneze progreselor voinței morale?" (E. Bréhier, *Du Sage antique au Citoyen moderne*, Ed. Armand Colin, Paris, 1921, p. 54-55).

Morala pare rînd pe rînd conformă și contrară naturii. Ea este conformă cu natura în măsura în care se bazează pe analiza omului care,

depășind natura, continuă să facă parte din ea. Omul posedă o natură care dispune de anumite tendințe, dorințe și aspirații. A lumina omul asupra acestora, a-l învăța să se cunoască, a căpăta conștiință de ceea ce el vrea cu adevărat, a-l face să extragă de aici reguli de acțiune, iată ce și-au propus toți eticienii antichității.

Morala este contrară naturii în măsura în care contrazice instinctele și înclinațiile hedoniste sau îngust-individualiste etc., când acestea se opun exigențelor binelui uman. Ea își asumă sarcina de a regla activitățile naturii noastre empirice, de a controla interesele lor specifice, ceea ce înseamnă că ea își revendică exercițiul prerogativelor sale practice.

Morala antică este o morală a perfecțiunii posibile și chiar tangibile în cazul modelului uman propus, cel al înțeleptului, pe când valorile atestă o ireconciliere a lor prin subordonarea față de o valoare suverană, de aceea viața morală este expusă neliniștilor, alegerilor nesigure, devierilor și chiar rătăcirilor. Viața morală nu se împlinește, ea nu se desfășoară în seninătate, ea este o operă colectivă și individuală în același timp, o operă mereu de reluat, alcătuită din înfrângeri și victorii parțiale.

Morala antică exprimă, în problematica ei, impasurile la care au ajuns diferite comunități umane, ea depune mărturie pentru cauzele care au generat o situație imposibilă în ceea ce privește modul de organizare și funcționare a societății, exigențele instituite de tabla de valori aleasă. Orice morală se stinge, nu mai are priză asupra conștiinței comune din moment ce ajunge, după cum consideră Hegel, la o contradicție insuportabilă: reguli lipsite de viață și viață lipsită de reguli.

Ceea ce determină caracterul vetust al moralei antice este și faptul că ea se prezintă ca o morală a armoniei, că ea postulează o armonie facilă pornind fie de la suveranul bine, fie de la figura înțeleptului. Cu toate acestea, putem recunoaște în mod pertinent că morala antică, împreună cu civilizațiile și culturile cărora le aparține, a dus la instituirea unui ideal înalt de cultură, al cărui corolar îl reprezintă afirmarea drepturilor fundamentale ale omului, drepturilor conștiinței personale și impunerea ca model nemuritor de referință a eroului tragic.

## Capitolul III

# MORALA CREȘTINĂ SAU MOMENTUL *NOULUI TESTAMENT*

**3. 1. Sursele teoretice ale creștinismului.** Evoluția moralității este continuă dar caracterul și intensitatea modificărilor sale diferă în raport de specificul perioadelor social-istorice parcurse. În mediul culturii eleniste, sub puternica influență a iudaismului, se instituie climatul condițional favorabil ecloziunii unei noi morale care vizează o altă înțelegere a criteriilor și exigențelor moralității umane, și anume moralitatea creștină.

Emergența gândirii raționale și a credinței monoteiste sunt două momente ale aceluiași proces de metamorfoză a universului magico-mitic. Printr-un îndelungat proces, lumea se eliberează de animism care personifică diferite forțe ale naturii prin intermediul zeilor care, parcurgând în unele cazuri o înfățișare zoomorfă, ajung să îmbrace treptat forme antropomorfe.

Trecerea la monoteism, chiar și în cazul iudaismului, nu s-a îndeplinit instantaneu, ci printr-un proces de durată în ceea ce privește sedimentarea și decantarea reprezentărilor despre Dumnezeu. Între politeism și monoteism s-a interpus henoteismul, adică credința într-un singur zeu dar care nu exclude și admiterea altor zei. De asemenea, privind retrospectiv, maniheismul constituie o altă verigă intermediară posibilă, fapt ce și-a pus amprenta asupra creștinismului în privința înțelegerii conceptelor esențiale de bine și rău.

Creștinismul elimină politeismul oriental și greco-roman care nu putea

oferi o formulă socială de salvare. Destinului antic, conceput ca o forță oarbă și obscură, i se substituie destinul conceput ca o împlinire a providenței, nu prin necunoaștere-de-sine, ca și în cazul lui Oedip, ci prin necunoașterea celuiilalt: Abraham, Iov se știu mereu vinovați în fața divinității.

Creștinismul nu mai judecă conduita umană după idealul perfecțiunii atinse, ci după căldura credinței care pregătește sufletul nostru pentru viața de dincolo de mormânt. Adevăratul creștin nu se străduiește să dea curs naturii sale proprii, ci urmează chemarea transcendenței divine care depășește puterile naturale ale omului.

Cu răspîndirea creștinismului, conceptul de destin rămîne fără obiect. În cîmpul de experiență al omului creștin, destinul omenesc este lăsat în voia lui Dumnezeu. Providența divină se manifestă sub forma harului, a grației divine sau, mai exact spus, de la destin se trece la ideea de predestinare.

În contextul civilizației și culturii europene, creștinismul devine una din marile religii ale lumii. Comparativ cu *Vechiul Testament*, mesajul *Noului Testament* se adresează vieții interioare și nu împrejurărilor exterioare. Studiul legii a înlocuit jertfele, iar respectarea principiilor morale a luat locul ritualului. În cuprinsul *Noului Testament*, accentul se pune pe valorile spirituale și mai puțin pe cele care vizează rînduielile juridico-politice și economice.

În lumea păgînă nu era nici un standard inherent care să oprească decăderea morală. Moralitatea și respectul de sine erau imposibile pentru cei cărora singura lege le era voința arbitrară a stăpînului. Înșelătoria, linguşirea, fraudă și ascultarea prefăcută erau cele mai bune mijloace ale sclavului de a obține ce voia de la superiorii lui.

Creștinismul nu s-a dezvoltat într-un vid religios, dimpotrivă, a trebuit să-și croiască drum luptînd împotriva ereziilor religioase înrădăcinate de veacuri. Multe dintre acestea au degenerat în superstiții vagi și idealuri lipsite de sens. Închinarea și cultul zeilor a intrat în declin în timpul lui Iisus Cristos. Oamenii căutau o credință mai profundă care să-i ducă în contact nemijlocit cu divinitatea.

Religia misterelor a satisfăcut în parte dorința de nemurire și egalitatea socială, dar nu a putut evita practicile excesive ale ritualurilor. Ea a oferit o supapă emoțională care nu se găsea în politeism. Ocultismul înrudit cu religia misterelor circumscrie forțele necunoscute din univers care abia erau presimțite. Pentru ocultism, lumea era populată de forțe demonice care puteau fi invocate sau cărora li se putea comanda să împlinească voia unei persoane dacă persoana în cauză cunoștea ritualul sau formula corectă.

Atât religia misterelor, cât și ocultismul admiteau credințele magice. Robia babiloniană i-a adus pe mulți evrei în contact cu învățăturile mistice din Orient, și ei au devenit exorciști sau necromanți progresiști. Grecii erau familiarizați cu oracolele și credeau că zeii le comunică voia lor prin preoți și preotese pe care puterea zeiască le domina. Augurii sau prevestirea viitorului era făcută de către romani prin citirea diferitelor semne din zborul păsărilor sau examinarea măruntaielor animalelor sacrificate.

Interesul pentru magie poate fi observat și în *Noul Testament*. Iisus Cristos a eliberat multe persoane de stăpânirea demonilor. În păgânism, lupta împotriva forțelor demonice este recunoscută ca o realitate de fapt, pe când în *Vechiul Testament* și *Noul Testament* s-a interzis închinarea la forțe oculte.

O altă sursă teoretică importantă a creștinismului a fost filosofia elenă. Aceasta nu s-a bazat niciodată pe revelația de la Dumnezeu. Ea presupune întotdeauna că omul are o capacitate suficientă pentru a înțelege lumea în care trăiește și pentru a-și decide singur soarta. Cunoașterea pe baza căreia pot fi luate deciziile provine din experiența individuală și colectivă. Pe lângă religia misterelor și ocultism, cu excepția iudaismului, filosofia elenă, prin gnosticism, neoplatonism și stoicism, a exercitat o influență fecundă asupra constituirii creștinismului ca religie și asupra moralei creștine.

Gnosticismul este o doctrină care permite mântuirea prin cunoaștere. Lumea s-a constituit potrivit unei procesiuni de emanații de la divinitatea supremă, fiecare emanație fiind cu o calitate mai scăzută decât aceea din

care a provenit, pînă cînd, în final, «eonii» au constituit realitățile lumii înconjurătoare sau altfel zis amfiteatrul existenței. Adepții gnosticismului admit un raport de echivalență între materie și rău. Ca atare, dacă ființa umană vrea să obțină mîntuirea trebuie să renunțe la lumea materială și să caute lumea invizibilă.

Din acest argument rezultă două concluzii morale contradictorii. Prima consideră că, deoarece corpul este material, el este rău și trebuie menținut sub un control strict. Apetiturile ar trebui disciplinate, iar pulsunile și impulsurile neglijate sau suprimate. Cea de a doua concluzie morală a derivat din ideea că spiritul este real și că trupul este supus precarităților. Dacă trupul e o improvizație trecătoare supusă pieirii, faptele lui sunt lipsite de importanță. În consecință, satisfacerea deplină a dorințelor nu împieteză asupra mîntuirii ultime a sufletului. Această ambiguitate o precedă pe aceea propusă de Simone de Beauvoir care ne recomandă să ne învîrtim cu prudență în cuprinsul ei.

Neoplatonismul, la fel ca și gnosticismul, are drept punct de plecare o premisă asemănătoare. Aceeași interpretare dihotomică operează și în cazul neoplatonismului: spiritul semnifică binele, pe cînd corpul, în mod inerent, răul. În schimb, realizarea vieții spirituale nu implică efort intelectual, ci numai o contopire mistică cu divinitatea. Această necesitate e generată de faptul că rațiunea nu-l poate cuprinde pe Dumnezeu, ci numai sentimentele pot stabili comunicarea cu El.

Astfel, atît în cazul gnosticismului cît și în acela al neoplatonismului, nu se află loc pentru ideea creștină a întrupării. Adepții neoplatonismului consideră imposibilă unirea omului cu Dumnezeu, după cum învierea ar semnifica o perpetuare a răului existenței materiale. Gîndirea de factură dualistă reduce sensibil cîmpul posibilităților de ființare demnă a insului uman.

Stoicismul, deși consideră cursul naturii ca fiind necesar, iar ființa umană ca fiind asemenea mugurelui unei plante în totalitatea edificiului cosmic, pornește de la premisa că universul trebuie acceptat și, în nici un caz, schimbat. Iubirea de soartă (*amor fati*), profesată ulterior de Nietzsche, își găsește originea în stoicism, atitudine fatalistă ce a stimulat

stăpînirea de sine și, prin urmare, a promovat o moralitate înaltă. Stoicismul care se apropie, alături de morala creștină, de exigențele unei morale umane general-valabile, nu a reușit să depășească două limite majore: prima se referă la recunoașterea doar a unei libertăți interioare și la negarea libertății de acțiune; cea de a doua se referă la refuzul de a identifica prezența și acțiunea răului în cuprinsul existenței.

O asemenea poziție neagă orice posibilitate de ameliorare a moralității de ordin comunitar, orice reformă sau schimbare în ordinea stărilor existente și în aceea a sistemului de lucruri. Ființa umană avea obligația să fie virtuoasă doar pentru sine, să se conformeze comandamentelor rațiunii fără să aibă obligația de a schimba soarta comună a oamenilor sau să-i ocrotească de adversități.

Stoicismul a profesat în mod cert individualismul; pentru stoicism, nu era posibilă nici o relație personală de comunicare cu Dumnezeu. Natura era considerată ca fiind imparțială față de toți oamenii. Ea nu avea favoriți. Divinitatea nu se preocupă de problemele personale ale oamenilor, întrucît nu dispune de o prezență personală. Stoicismul a fost prea abstract ca să fie înțeles de omul de rînd.

Dacă religia egipteană este de sorginte etnică, dacă religia chineză pune îndeosebi accentul pe tradiții, dacă religia indiană pornește de la intuiții mistice, iudaismul, care reprezintă sursa nemijlocită și leagănul creștinismului, se întemeiază pe revelația comunicată prin scrierile sacre ale legii și scrierile profeților, revelație produsă și comunicată după cuvintele lui Dumnezeu.

Problemele esențiale referitoare la divinitate, om, păcat, lege, har, rugăciune, mîntuire, definiții pentru viața creștină, își au originea în *Vechiul Testament*. Dar evreii nu l-au recunoscut și acceptat pe Iisus Cristos. Iudaismul a rămas cantonat în perimetrul unui comportament de exterioritate: **legalismul** impunea o conduită interesată, fățarnică, duplicitară; **starea de culpabilitate** era transmisă de la părinți la copii; iudaismul nu a deosebit clar legea morală de protocolul ceremonial.

Iudaismul se referă prea puțin la viața de după moarte și înviere. În legea dată poporului evreu, accentul era pus pe mîntuirea colectivă în viața

de acum, și nu pe mântuirea colectivă în viața viitoare. Numai după ce s-au format biserici la neevrei, a încetat lupta templului cu admiterea creștinismului. Teismul a marcat profund întreaga gândire a evreilor. Fariseii, care au apărut ca un grup separat la scurtă vreme după perioada Mocaheilor, s-au situat pe o poziție conservatoare. Ei au exagerat importanța postului ritual: respectau sabatul cu multă strictețe; nu îngăduiau în ziua de sabbat vindecarea bolnavilor; se fereau în mod duplicitar de pornirile firești ale firii; ei au alunecat pe panta autoîndreptăririi și ipocriziei.

*Noul Testament* reprezintă stabilirea unui nou legământ al lui Dumnezeu cu oamenii prin Iisus Cristos. Datorită naturii sale duble, enigmatice, prin planul, lucrarea și scopurile sale, Iisus Cristos a fost fiul lui Dumnezeu. Regatul lui Dumnezeu se va institui după moartea și învierea lui Cristos, o dată cu revenirea, reînțoarcerea pe pământ a lui Iisus Cristos. El își dă viața ca preț de răscumpărare pentru cei păcătoși, pentru cei rătăciți sau pierduți.

Creștinii pot fi justificați înaintea lui Dumnezeu pe temeiul credinței. Mesajul lui Iisus Cristos se adresează și celorlalte familii umane de pe pământ. Omul este pasibil de izbăvire deopotrivă prin credință și fapte. În acest fel, iubirea, puritatea sufletească, onestitatea, iertarea, umilința și alte virtuți, care abia existau în păgânism, au căpătat viață și relief valoric. Se trece astfel de la individualismul profesat de stoicism la personalism, la unitatea și autonomia conștiinței proprii, la responsabilitatea față de ceilalți, la vocația iubirii universale, dimensiuni reprezentative ale moralei creștine.

Dar nu am putea înțelege întreaga problematică a moralei creștine dacă am ocoli ideea de predestinare. În *Vechiul Testament*, Dumnezeu amintește poporului său că existența lui depinde de o alegere anterioară istoriei sale. Poporul evreu nu și-a produs propriul Dumnezeu care ar fi atunci un idol al apetitului său uman și al mândriei sale naționale. Toate textele *Vechiului Testament* insistă asupra alegerii anterioare a lui Dumnezeu. De la El pornește inițiativa alianței cu poporul evreu.

Predestinarea joacă astfel un dublu rol: ea elimină idolatria ca simpla



expresie a temerilor și dorințelor poporului evreu și atestă că Dumnezeu se comunică nu în generalitate, ci în particularitate, furnizînd alor săi numele său propriu.

Predestinarea se referă la faptul că Dumnezeu alege să iubească omul, să-l cheme înainte de cunoașterea sa, să-l salveze înainte de faptele sale, să condenseze într-un act de liberă iubire (grație divină) ceea ce se derulează în multiplicitatea variabilă a timpului. Predestinarea caracterizează divinitatea nu ca o ființă imobilă și generală – arhitect al universului, după Platon, creator care ignoră creația sa, după Aristotel, realitate impersonală (foc universal), după stoici – ci ca o ființă activă și selectivă.

Datorită predestinării, Dumnezeu ocrotește omul contra autojustificării și autoglorificării. Ea este certitudinea fără securitate. Pe plan moral, ea este luarea de conștiință minunată și gravă, a salvării, anterior creației, deși istoria acestei salvări comportă căliri, eșecuri și recunoașteri. Ideea de predestinare este mai puțin importantă prin alegerea care precedă acțiunea, care este prea creaționistă și fixistă, cît mai ales *prin vocația iubirii universale*.

Înțeasă în acest fel, ea se regăsește în centrul reflecției actuale, axată pe sensul istoriei, viitorul cosmosului și chiar natura însăși a lui Dumnezeu. Este vorba de vocație, de chemarea adresată omului de Dumnezeu, care ia omul ca partener de alianță și nu ca rebut al unui destin obscur și indiferent.

În acest caz, consecințele ideii de predestinare sunt fecunde în planul moralității, fiind vorba de o înțelegere și deschidere anterioare liberei sesizări a omului prin credință, prin ascultare, luptă și speranță. Predestinarea este vocabula care atestă anterioritatea iubirii lui Dumnezeu în raport cu libera noastră azeziune.

Separată de ceea ce Dumnezeu vrea a face și a fi prin Iisus Cristos, predestinarea riscă într-adevăr să se transforme într-un predeterminism care îndeapărtează pe Dumnezeu în secretul tăcerii sale, lăsînd omul pradă fatalității destinului său, pînă acolo încît însăși divinitatea devine un simbol al unui arbitrar de neînțeles.

**3. 2. Învățătura morală a lui Iisus Cristos.** Limitele gândirii grecești se leagă de ontologie. Ideea creației pune capăt organizării gândirii conform naturii și înțelegerii sale imanentiste. Se înregistrează, o dată cu apariția și constituirea creștinismului, o dublă ruptură: în registrul de a concepe și în acela de a crede. Pînă la apariția creștinismului, nu se conștientizează nici un adevăr teologic, menținîndu-se logica identității în defavoarea logicii celui alt. Pe de altă parte, speculația creștină postulează separația lui Dumnezeu de lumea creată.

Învățătura morală a lui Iisus Cristos a reușit ceea ce nu a reușit nici o morală sau doctrină etică anterioară: să moralizeze un întreg continent. Nimic nu e mai capital în evangheliile *Noului Testament* decît acordul lor în privința judecăților morale. Acest consens s-a manifestat în toate scrierile *Noului Testament*.

Evangheliile au fost scrise sub influența speculației elenistice și ele prezintă concepția despre viață și mesajul lui Iisus Cristos care nu este condiționat strict istoric. Preceptele moralei creștine se referă la comportamentul uman în diversele relații ale vieții, fără să acopere toate sectoarele activității umane. Acestea ne propun să dăm curs dispozițiilor noastre morale ca să putem discerne în faptele conduitei noastre adevăratele principii ale unei vieți înalte.

Iisus Cristos nu ne propune respectarea sau păstrarea legalității exterioare, ci, dimpotrivă, evită asemenea precizări, căci nu caută să definească legile rînduielilor reale. Preocuparea lui centrală este de a identifica principiile morale formatoare, în lumina scopului său ideal, în afara oricărui compromis. Ioan Botezătorul a adus un flux de încredere în împărăția lui Dumnezeu, pe care Iisus Cristos l-a preluat și a făcut din această încredere temelia învățaturii sale morale.

Învățătura sa morală s-a plămădit într-o lume în care s-a trăit, s-a iubit și urît, în care viitorul provoca neliniști. Aceste griji sunt întotdeauna cu noi. Ele nu ne îngăduie exercițiul răbdării, iertării, compasiunea față de cei loviți de soartă, dar ele se referă la ceea ce este absolut și etern în natura umană.

Omul adevărat nu se împacă niciodată cu o moralitate paliativ sau

expedient. Iisus Cristos nu s-a lăsat înlănțuit de curenții opiniei comune sau de părerile mai marilor zilei din vremea lui, gândirea sa a străpuns ideile tradiției apocaliptice. Învățătura lui Iisus Cristos în adevărata sa esență se opune apocalipticului. El cheamă la viață credința în Dumnezeu, a căruia providență s-a manifestat dintotdeauna.

El este convins că binele va învinge, prin puterile sale proprii, în pofida tuturor vicisitudinilor și adversităților din această lume. Scopul său a fost de a modela viețile oamenilor în consonanță cu voința dreaptă a lui Dumnezeu. Marile principii ale legii morale au apărut mai întâi în conștiințe; ele au fost formulate ulterior în diferite timpuri și locuri în termeni aproape identici.

Iisus Cristos s-a inspirat din *Vechiul Testament* și din scrierile profeților, din maximele lor, dar ele au primit o nouă semnificație. Moralitatea creștină s-a constituit pornind de la o nouă relație cu Dumnezeu. Natura esențială a lui Dumnezeu, așa cum l-a conceput Iisus Cristos, este constituită din iubire, bunătate și încredere. *Iisus Cristos scoate în evidență valoarea sufletului propriu.*

Pentru iudaism, națiunea era obiectul grijii lui Dumnezeu. Ființele umane puteau să pretindă protecția divină numai în calitate de membri ai poporului ales. *Această schimbare, trecere de la comunitate la individ implică noi atitudini față de problemele morale.* Pentru prima oară, oamenii sunt tratați ca persoane, punându-se capăt individualismului stoic.

Calitatea morală a actului rezidă în gândirea sau intenția care se află la baza sa. Iisus Cristos depășește «decalogul» prin conceperea dimensiunii interioare a moralității. Motivul actului determină natura sa bună sau rea, ceea ce necesită o cunoaștere-de-sine și un autocontrol al vieții interioare în prealabil, adică exercitarea și punerea de acord a voinței și conștiinței.

Iisus Cristos reduce numeroasele precepte ale codului iudaic la câteva mari exigențe, finalmente la două: iubirea lui Dumnezeu și iubirea de semenii. Totul depinde, în ultimă analiză, de dreapta orientare a voinței. Învățătura morală a lui Cristos nu insistă asupra evitării a ceea ce este rău, ci asupra *alegerii voluntare a ceea ce este drept și bun.*

Sențința familiară a moralei antice: "Nu fă celorlalți ceea ce nu vrei ca

ei să-ți faci ție" se schimbă dintr-un ordin pozitiv într-o regulă de aur. *De atunci, acțiunea morală e voluntară*. Nici o prescriere nu o poate limita. Oamenii îndeplinesc voința lui Dumnezeu nu din cauza supunerii formale față de poruncă, ci din pricină că voința lor proprie consună cu cea divină. Un creștin iartă nu de șapte ori, ci de șapte ori șaptezeci de ori, deoarece bunătatea este legea naturii lui proprii.

Pentru prima oară, moralitatea este purificată de elemente alogene și accidentale. Iisus Cristos face o distincție clară între principiile morale formatoare și procedurile obiceiurilor și ritualurilor practicate de religia timpului, fapt care marchează un nou stadiu în evoluția conștiinței morale a speciei umane. Legea morală este înțeleasă în puritatea sa. Ceremonialul care a servit la protecția ei și care a obscurizat-o este dat la o parte.

Prin ținuta și faptele sale, Iisus Cristos dă o nouă consistență legii morale. El a fost izvorul și sursa valabilă a moralității creștine în lume. Prin mijlocirea speranței în împărăția lui Dumnezeu, înobilează într-un mod viu și concret înțelegerea idealului moral. Cristos a renunțat la plăcerile și binefacerile bunurilor terestre, fapt pe care l-a cerut și apostolilor. El recunoaște că sacrificiul de sine însuși are o valoare pentru dezvoltarea superioară a naturii umane.

Anumite renunțări nu au nimic în comun cu ascetismul. El nu a sugerat niciodată că lucrurile pămîntești ar fi rele în ele însele. Dimpotrivă, le-a recunoscut ca daruri de la Dumnezeu. Dacă unele lucruri trebuie sacrificate este pentru că ele stau în calea altor lucruri care sunt mai necesare.

Învățătura morală a lui Iisus Cristos este eminentemente socială. Relațiile dintre apostoli, ca și lecția de umilință pe care le-o dă Iisus la «Cina cea de taină», exemplifică noua comunitate umană care, în împărăția lui Dumnezeu, va fi normală și universală. Apostolii sunt instruiți să răspundă la rău cu bine, să dea dovadă de blîndețe chiar și față de nerecunoscători, să ocrotească și să salveze pe cei slabi.

Iisus Cristos a vrut să evite imixtiunea complexului politic în lucrarea sa. Primele generații de creștini au crezut că prin rugăciune repetată se poate grăbi instituirea împărăției divine. Probabil că unul din scopurile

principale ale lui Iisus a fost acela de a iniția o mișcare care să apropie împărăția divină. Dar ideea că oamenii, prin ei înșiși, pot aduce mai devreme împărăția divină și pot socoti că acesta e motivul și sfârșitul tuturor eforturilor lor, constituie doar o interpretare modernă care nu i se poate atribui în mod legitim lui Iisus Cristos.

Unul din aspectele principale ale moralității creștine este acela de a se menține departe de concepția grupului ca factor de guvernare a acțiunii umane. Oamenii au valoare fiind de partea lui Dumnezeu nu ca simple unități în societate. Acesta este un principiu constitutiv al moralei creștine și el a avut în toate timpurile o putere aparte.

Învățătura morală a lui Iisus are ca ultim motiv social *aserviștea sa despre valoarea personală a ființei umane*. Ea subliniază exigența ca fiecare om, în toate comportamentele sale, să recunoască valoarea semenului său. Conduita noastră față de alții trebuie să fie întotdeauna determinată de sensul că suntem responsabili față de Dumnezeu și sub ocrotirea sa.

Nici un om nu are dreptul să-l folosească pe celălalt ca unealtă a scopurilor sale proprii. Iisus Cristos a denunțat orice formă de opresiune. El a susținut că e preferabil ca omul să piară complet decât să tragă foloase de la cel sărac (Matei, 18, 6). Nu suntem îndreptățiți să-i judecăm aspru pe ceilalți, câtă vreme Dumnezeu este singurul judecător căruia toți trebuie să-i dăm socoteală.

Detașarea de interesele strict personale pentru a lucra în serviciul umanității este o exigență intrinsecă a moralității creștine. Creștinii sunt îndemnați să suporte privațiuni și sacrificii în vederea recompenselor ce le așteaptă în împărăția lui Dumnezeu. Comparativ cu creștinii, fariseii calculează rezultatul oricărei lucrări bune.

Dobândirea aprobării divine constituie, pentru moralitatea profesată de Iisus Cristos, una din marile diferențe față de morala antică și chiar față de moralele bisericesti. Moralitatea creștină consideră neliniștea ca izvorînd din examinarea-de-sine și din constituirea deliberată a caracterului. Acțiunea morală nu poate fi dreaptă prin revărsarea naturală a reînnoirii voinței. Ea recunoaște că viața proprie se disciplinează, se testează prin

realizarea-de-sine în cuprinsul realităților de ordin comunitar.

Iisus Cristos reprezintă momentul culminant al unității exemplare dintre gândire, rostire și fapte. *Oamenii trebuie să fie convinși că gândurile lor interioare sunt adevăruri.* "Dacă lumina care este în tine este întuneric, cât de mare trebuie să fie întunericul acesta!" (Matei, 6, 23). Exercițiul sincerității se întemeiază pe cunoașterea faptului că Dumnezeu este pretutindeni; de El nimic nu poate fi ascuns; El este conștient de gândurile secrete ale oamenilor și tocmai de aceea trebuie să acționăm în consonanță cu voința lui divină.

Aroganța cedează în fața adevărului și a datoriilor. Trcerea de la mândria și mulțumirea-de-sine la fidelitatea proprie unui caracter puternic și la umilință este mai mult decît o notă accidentală a învățaturii morale a lui Iisus. *Adevărata atitudine morală trebuie să fie una constant umilă dar nu umilită.* Încrederea în Dumnezeu este fundamentul-sens pentru moralitatea profesată de Iisus Cristos.

I s-a reproșat lui Cristos că nu a condamnat niciodată în termeni expliciți războiul și sclavia; că legile stabilite de El nu pot fi aplicate complexului modern de condiții și efortul de a le aplica este inutil. Criticismul de acest fel, oricum s-ar manifesta, constituie o neînțelegere a crezului moral profesat de Iisus Cristos. El nu a pretins niciodată că ar oferi soluții sigure la toate problemele proprii timpului său, cu atît mai puțin celor ridicate de timpurile moderne.

Iisus nici nu a încercat, ca alți gînditori de factură etică, să facă un inventar al activităților variate ale omului și să identifice direcții de acțiune, în fiecare caz, valorificate într-o manieră corectă. *El s-a preocupat doar de principiile formatoare ale vieții morale. El le-a impus pe acelea care determină întotdeauna acțiunea dreaptă.* El a căutat peste tot să creeze în om dispoziția morală pentru a ne deprinde să ne judecăm actele prin noi-înșine.

El a recurs la puterea interioară de a schimba inima și de a da libertate voinței. Cine nu este capabil să se pătrundă de aceste valori morale profesate de Iisus Cristos și să se aprecieze la valoarea lui reală suferă și suportă cauzele nefericirii și eșecului. A te judeca sobru pe tine însuși este

începutul înțelepciunii. Viața morală este o severă disciplină-de-sine. La stoici, suficiența rezultă și din conștiința superiorității lor datorită împăcării cu soarta. Condamnînd intemperanța și lipsa de măsură, pronunțîndu-se pentru stăpînire-de-sine și autocontrol, stoicismul nu caută iertarea și mîntuirea.

Iubirea este virtutea esențială a moralității creștine. În afara ei, nici o acțiune nu are o calitate morală deplină, nici măcar formele majore ale sacrificiului-de-sine. Ea este sursa răbdării și a gingășiei. Iubirea atrage atenția asupra valorilor înalte ale personalității și exclude cea mai mică satisfacție în prezența tarelor celorlalți. În pofida impurităților ființei umane, iubirea păstrează încrederea și speranța în perfectibilitatea sa chiar dacă e supusă greșelilor și răcăcirilor.

Iubirea trebuie să fie pătrunsă de sinceritate și să ducă la dreptate și adevăr. Întrucît «răul nu poate fi învins niciodată prin rău, ci printr-un bine mai mare», este necesar să se cultive toleranța față de obiceiurile celorlalte neamuri, depășindu-se barierele dintre sexe, mentalități și culturi.

Prin trimisul său Iisus Cristos, ființă deopotrivă divină și umană, Dumnezeu încearcă să reconcilieze întreg pămîntul cu legea cerului. Întîlnirea dintre cele două ordini (naturală și supranaturală) într-o aceeași persoană schimbă radical sensul raportării la lume în cazul moralei creștine față de morala antică. Creștinismul consideră pentru prima oară viitorul ca dimensiune crucială a experienței terestre și morale.

Învățătura morală a lui Iisus Cristos poartă și hrănește în decursul secolelor împlinirea transcendenței divine. Ea rezumă condiția ființei în societate și orizontul unificator în personalitatea sa a destinului terestru. În aceasta rezidă adevăratul punct de coerență al intervenției și traiectoriei vieții sale. Dumnezeuul său este unul universal, accesibil oricărui dintre oameni, fapt care ne-a făcut creștini.

### **3. 3. Concluzii despre problematica umană în morala creștină.**

Morala creștină este o morală a retragerii, conversiunii, dar și a mobilizării în vederea accederii la răscumpărare și mîntuire. Ea se configurează din perspectiva unei lumi-ultime și din dovada alterității

noastre. Dacă morala antică este funciarmamente pozitivă, morala creștină devine esențialmente interogativă și problematică. Ea trece de la adeziune la ordinea naturii și de la regulile unei lumi reale la ceea ce trebuie să fie și la mai binele ce poate fi conceput.

Nucleul moralei creștine conține trei dispoziții fundamentale a căror combinare definește poziția sa față de transcendență. O dispoziție centrală, îmbinarea între divin și uman (întruparea lui Iisus Cristos), fapt care guvernează raportul față de lumea vizibilă în general și altele două care sunt aplicații nemijlocite ale celei dintâi: una referitoare la condițiile existenței și legitimării în această lume și alta raportându-se la existență în vederea împărăției divine.

Divinitatea separată de creația sa necesită un act de conversiune, o ruptură cu evidența sensibilă, cu lumea aparențelor. Acceptarea și refuzul lumii în care ne aflăm țin de chemarea transcendentă care ne duce în afara lumii în interiorul căreia trebuie să trăim. În acest caracter contradictoriu rezidă esențiala originalitate instituită de creștinism.

Creștinul este dislocat între datoria de apartenență și datoria de distanțare, între alianța cu lumea și abandonarea dificultăților ei. El nu are de dat socoteală în forul său intim decât lui Dumnezeu. Însă, dacă nu are ca ultim arbitru decât secretul conștiinței sale, el nu se poate detașa de inserția constrângătoare în comunitatea semenilor săi. Datoria exterioară de subordonare și dreptul la apelul interior sunt nevoite să se confrunte în fapte.

Noutatea adusă în lume de morala creștină și instituită de natura dublă a lui Iisus Cristos, nu este decât un alt mod de a fi al ființei individuale și al ființei de ansamblu a comunităților umane. A trăi conform regulilor lumii de jos și a trăi în grija altei lumi presupune două sisteme de exigențe, de organizare a lumii mînate de necesități diferite, care pot să coopereze sau să se opună. Destinul creștinului este marcat de neînțelegerea dintre aparatul salvării și cel al dominației în cuprinsul societății umane.

Prin natura dublă a lui Iisus Cristos (divin și uman în același timp), s-a conștientizat infinita distanță care separă realitatea umană de fundamentul divin și s-a instalat în centrul inteligenței umane problema limitelor.



Reunirea între uman și divin, pămîntesc și ceresc reprezintă o alianță și un echilibru în mod infinit precare în cazul fiecărui credincios, o alianță între repetiție și comemorare, ritual și amintire, o tensiune inerentă modului de a fi în lume a creștinismului între principiul autorității și cel al libertății, între datoria de subordonare față de puterile stabilite și dreptul ireductibil la autonomie interioară.

Morala creștină a contribuit la determinarea omului după propriile sale lumini, fie că este vorba de raportul cu transcendentul divin, fie că este vorba de raportul cu semenii săi. Ea a dat curs, o dată cu venirea lui Iisus Cristos, la puterea interiorității. Ca atare, morala creștină circumscrie teritoriul moralității de la actul de credință la independența ființei raționale, de la sustragerea față de lumea-de-aici la conversiunea față de lumea de dincolo, de la suportarea constrîngerilor acestei lumi la autonomia intimă pe care o conferă adevărul rațiunii divine.

Morala creștină a contribuit în mod decisiv la personalizarea sufletelor în cîmpul credinței și a reorientat în parte energia ființelor umane înspre un angajament profan. Moralitatea nu este pentru creștin decît un început terestru, o tatonare a vieții viitoare, plecîndu-se de la premisa că viața prezentă se subordonează celei eterne.

Respectul valorilor morale începe de la Adam și Eva, de la patriarhii care le descoperă exigențele prin «luminile lor naturale». Decalogul constituie prologul moralei creștine. El dă o expresie exigențelor funciare și universale ale legii naturale. Întrucît, pe lîngă elemente vechi (legea talionului) el cuprinde și elemente noi (credința monoteistă și combaterea idolatriei), **decalogul** constituie veriga de legătură între morala antică și morala creștină.

El poate fi considerat un furnizor legitim al normelor de conduită pentru creștinul autentic, nu numai pentru că exprimă exigențele legii naturale, dar și pentru că aceste exigențe sunt reluate și exprimate din nou de către Iisus Cristos. Deși marchează o perioadă de tranziție în constituirea și afirmarea moralității în aria culturii europene, decalogul, prin nucleul său de rezistență, nu a fost abrogat de noile precepte ale moralei creștine.

Istoria salvării în cuprinsul moralei creștine cuprinde următoarele momente importante: creația, alianța veche, alianța nouă, cărora le corespunde în planul revelației progresive legea naturală, decalogul și preceptele noi ale lui Iisus Cristos. Morala creștină pleacă de la noua alianță, în întregime pusă în mișcare de unul și același Dumnezeu, Creator și Părinte, prin verbul întrupat în Iisus care, din esența intimă a lui Dumnezeu, infuzează unul și același Spirit în inimi, pentru a le face să adere la iubire și compasiune față de voința dreaptă a lui Dumnezeu.

Căci Iisus Cristos, în ființa sa însăși și în viața sa terestră, este revelația iubirii lui Dumnezeu. Iubirea și compasiunea lui Cristos ne eliberează de jugul necesității, întrucât nu poate să fie iubire acolo unde nu este libertate. Dacă în *Vechiul Testament* legile lui Moise identificau elementele morale cu cele rituale, în *Noul Testament* moralitatea se confruntă cu exigențe opuse, generate în același timp de acceptarea și refuzul acestei lumi în cuprinsul căreia trebuie să trăim.

În această ordine de idei, distingem o orientare care consideră credința singură ca fiind necesară și suficientă pentru salvarea noastră, pe când o altă orientare admite ideea potrivit căreia credința fără virtute nu valorează nimic; în ceea ce privește fenomenul responsabilității, o orientare recunoaște liberul-arbitru și inițiativa oamenilor în alegeri, pe când cealaltă neagă autonomia subiectului moral punând accentul pe predestinare.

Aceeași poziție contradictorie o întâlnim și în ceea ce privește pedeapsa cu moartea, violența și viața de familie. În privința vieții de familie, o orientare consideră unirile fecunde și fidele realizate prin intermediul căsătoriei ca fiind binecuvântate de Dumnezeu, pe când cea opusă apreciază căsătoria ca fiind inferioară celibatului; credincioșii trebuie să-și părăsească soția și copiii, părinții, fapt care li se cere în primul rînd apostolilor.

O poziție contradictorie similară persistă și în legătură cu starea de bogăție și sărăcie. Bogăția este rea și ne duce în infern, să nu căutăm bogățiile și să trăim în comun în limitele legii și sărăciei precum florile și păsările. Cealaltă orientare admite că bogații dau de lucru la cei săraci, autorizează comerțul, laudă prudența practică, merge pînă la a le promite creștinilor bogății înșutite.

În pofida acestor orientări divergente ale moralei creștine, nu înseamnă că Iisus Cristos se contrazice. Morala sa practică este morala renunțării. Ea are ca axă valorică oroarea de inechități, față de cîștiguri necinstite, față de inegalități și violență.

Pentru că observăm pe unii ducînd un trai îmbelșugat, pe cînd altora le mor copiii de foame, suntem frapați de nădejdea unei umanități fraterne, ne surîde perspectiva unei societăți eliberate de grijile mediocre sau murdare care fac să persiste căutarea opulenței. Faptele nu impun această nădejde, ele doar ne-o sugerează. În aceasta constă mecanismul moralei creștine.

Conținutul ideatic contradictoriu al moralei creștine se explică prin însăși istoria creștinismului. La început, adepții creștinismului au fost oameni simpli, "umiliți și obidiți" după sintagma lui Dostoievski, care așteptau plini de încredere a doua venire a lui Cristos. Acești oameni, supuși rînduielilor nedrepte, greutăților și suferințelor, erau pregătiți pentru orice sacrificii deoarece credeau în deznodămîntul viitor. Acești oameni de rînd, simpli și onești au fost unanimi în a face să prevaleze morala renunțării absolute, disprețul complet al bogăției, al familiei, al cetății, nădăjduind că lumea se apropie de sfîrșit.

Dar, încetul cu încetul, timpul a trecut și Salvatorul nu a mai venit. Speranța unui deznodămînt rapid a devenit mai puțin intensă. *Îndoilele încep să clatine convingerile.* Însă, o dată cu trecerea la creștinism și a bogățiilor, a celor puternici, morala renunțării începe să piardă teren.

Acest fapt semnificativ ne relevă că în moralitatea instituită de creștinism se confruntă două mari forțe ce antrenează conștiința grupurilor umane: o forță a idealului sublim reprezentată de Iisus Cristos, care se ridică deasupra erorilor și ororilor lumii, și o altă forță materializată într-un ideal terestru care, pentru a ameliora viața de aici, îl încalcă pe celălalt și coexistă ambele.

Morala creștină consideră că, prin păcatul omului dintîi, ordinea morală s-a alterat și că prin Iisus Cristos aceasta nu s-a restabilit în întregime, ci ea urmează să se restabilească treptat și definitiv în regatul ceresc viitor. Credința creștină anunță salvarea ca o eliberare, avînd caracterul unei

împliniri. O asemenea salvare nu are loc decît o dată cu învierea morţilor.

Salvarea profesată de morala creştină este comuniunea de viaţă cu Dumnezeu, în acelaşi timp Părintele vieţii, Fiul întrupat şi perenitatea Spiritului Sfînt. Ea cuprinde justificarea şi divinizarea. Ea este graţia oferită, împărtăşită şi comunicată pentru oameni şi pentru lume. Salvarea ca reconciliere cu Dumnezeu nu este valabilă fără reconcilierea cu ceilalţi oameni. Ea există în mod potenţial la întreaga umanitate, în diversitatea propunerilor şi noţiunilor sale.

Comparativ cu morala antică, premisa de la care pleacă morala creştină este aceea că nu se poate întemeia o morală într-un mod pur raţional. Convingerea intimă de la care pleacă creştinul este următoarea: eu ştiu de ce mă ţin, la ce am dreptul să ţin, pentru că eu cred în Dumnezeu.

Dumnezeul creştin nu este abstract şi impersonal. ambivalent şi echivoc, capricios şi imprevizibil după cum este conceput destinul în antichitate. El este realitatea primară şi ultimă care cuprinde şi pătrunde întregul proces al lumii. Aparţine naturii lui Dumnezeu de a fi incomensurabilă, de a zdruncina toate conceptele noastre, de a fi personală şi impersonală, pentru că El este şi una şi alta în acelaşi timp.

El acţionează ca infinitul în finit, ca absolutul în relativ, ca realitatea dinamică cea mai profundă în procesul de evoluţie a lumii, pe care o conduce înspre împlinirea ei. El este imanent lumii dar şi Cel care o transcende: El este fundamentul-sens care înglobează şi pătrunde întreaga procesiune a universului şi istoriei.

Conform moralei creştine, Dumnezeu este unic şi atotputernic. El a creat şi supraveghează lumea. Raţiunea umană este limitată. Anumite adevăruri sunt «deasupra ei»: adevărurile mister pe care nu le putem cunoaşte decît pe calea revelaţiei. Morala creştină consideră că omul nu e singur în lume, supus sorţii oarbe, ci că are un reazem în divinitate.

După cum consideră Ion Agârbiceanu: "Cunoaşterea, credinţa şi încrederea în Dumnezeu alungă din lume sentimentul nenorocirii, al existenţei tragice, schimbînd răul fizic în mijloc de bine, de propăşire etică. Cunoaşterea şi credinţa în omul frate alungă din lume nedreptatea, izvorul nesecat al răului material şi moral" (I. Agârbiceanu, *Faşa de*

*lumină a creștinismului*. Tipografia Seminarului, Blaj, 1947, p. 75).

În cazul moralei creștine, omul este înzestrat cu liber-arbitru. Această putere este de o importanță capitală. Fără ea nu ar exista nici merit, nici nemerit; fără ea nu s-ar explica păcatul original, nici apariția răului în lume; fără ea omul nu ar putea fi pedepsit sau recompensat în funcție de greșeli și merite.

O idee este profesată în prim plan de către morala creștină: fericirea trebuie să-l intereseze pe om, dar «fericirea nu este a acestei lumi». Pământul nu este decît un loc de exil. Regatul lui Dumnezeu nu este al acestei lumi, răspunde Iisus Cristos lui Pilat din Pont, ci al unei vieți viitoare. Atenția față de această viață de dincolo trebuie să preocupe conduita și acțiunea noastră. Fiindcă omul este plin de slăbiciuni, setea de dreptate și desăvîrșire nu va fi atinsă în lumea aceasta, ci în veșnicie. Acesta e unul din adevărurile înalte ale revelației divine. *Esențial în morala creștină este nu de cîte ori cazii înfrînt în drumul idealului, ci de cîte ori te ridici.*

În pofida împlinirilor pe care morala creștină le preconizează în lumea de dincolo, nu se poate nega faptul că valorile și normele fundamentale ale vieții din lumea în care trăim poartă marca creștinismului. O refacere a vieții morale e cu neputință fără voința și lucrarea omului însuși. Pînă la reconcilierea dincolo de frontierele cunoscute este necesară o rezistență activă contra opresiunilor și violențelor inumane din lumea aceasta, după cum în mod temeinic consideră Albert Camus.

Credința în Dumnezeu nu limitează libertatea oamenilor și aceștia nu sunt simple instrumente ale providenței divine. Omul se năruie călcînd glasul conștiinței, interpretînd legea morală după instinctele lui și nu după rațiune. Înainte de a ne identifica scopului final al existenței noastre, dobîndirea greții și păcii divine sau salvarea sufletului, misiunea noastră pe pămînt este de a ne desăvîrși ca persoane, națiuni și umanitate.

Morala creștină consideră nu numai că mila este rădăcina virtuților, dar că fără sinceritate este imposibilă orice vindecare a răului moral de care suferim, orice refacere și creștere spirituală. Sinceritatea te pune în gardă față de tine însuși, îți permite să-ți cunoști deopotrivă puterile și

slăbiciunile; ea lucrează cu realități și nu cu împliniri.

În ceea ce privește valorile morale profesate și propuse de creștinism, înțilnim mai multe aprecieri. Unii pun accentul pe valorile intelectuale cuprinse în dogme și crez. Alții tind să suprasolicite valorile estetice, așa cum se manifestă ele în semnificația atașată diferitelor rituri și ceremonii.

Cu toate acestea, în considerarea creștinismului, fără a avea în vedere moralele bisericești (catolică, ortodoxă și protestantă), predomină părerea în legătură cu suveranitatea acordată valorilor morale. În creștinism, toate celelalte imperative – corporale, intelectuale, sociale, estetice – se subordonează valorilor morale. Cele mai înalte valori ale creștinismului sunt valorile morale și toate celelalte forme ale vieții religioase capătă valoare numai dacă participă la realizarea obiectivului lor real, care este dreptatea.

Valorile morale ale creștinismului ne îndeamnă să trăim în iubire și dreptate față de Dumnezeu și față de semenii. Iubirea necesită comuniune cu obiectele sale și recunoașterea bucuriilor de care sufletul uman este capabil. Tentația spre subiectivism poate să întunece starea spiritului moral. Simțirea, care este atât de operativă în viața religioasă, tinde adesea să reducă efortul volițional. Ea poate da naștere la căutarea unui refugiu într-o reculegere pioasă. Or, simțirea trebuie să ne dinamizeze, să ne îndemne la acțiune și după aceea să ne reculegem. Iisus Cristos s-a aflat într-o asemenea comunicare și comuniune intimă cu Dumnezeu încât voința lui a devenit totuna cu aceea a Tatălui.

Realitatea sufletului, a nemuririi, a lui Dumnezeu – acestea au fost intuiții esențiale ale inimii sale. El nu s-a pierdut în subiectivism pur sau în pasivitate, așa cum ne propun misticismul și pietismul. Dacă ritualul și ceremonia sunt purtătoarele anumitor emoții și atitudini religioase ca teama, respectul, adorația și iubirea, experiențele înnăscute ale inimii se manifestă mai întâi pe plan moral și după aceea estetic.

Iisus Cristos consideră adevăratul miez al religiei ca fiind de natură morală. Întrebarea pe care el și-o pune, și indirect o adresează fiecăruia dintre noi, rămîne cea mai tulburătoare și dramatică întrebare: "La ce îi servește omului să cucerească lumea întreagă dacă își pierde propriul

suflet?"

Pentru orice om onest și minte iscoditoare această întrebare este mai profundă, cu reverberații multiple în conștiința noastră comparativ cu întrebarea pusă de Heidegger: "De ce mai degrabă există ceva decât nimic?". După fiecare etapă parcursă de cunoașterea și experiența umană de viață, trebuie să ne reîntoarcem și să căutăm răspunsuri la aceste întrebări răscolitoare pe care și le-a pus mintea umană pînă în prezent.

Iisus Cristos, cel mai mare pedagog al umanității, după cum l-a numit Clement din Alexandria, consideră că noi nu ne putem rostui viața față de ordinea eternă decât prin formarea unui caracter care să se exprime și manifeste în relațiile cu ceilalți, cu propriul nostru suflet și cu Dumnezeu. În inimile noastre se poate realiza regatul divin.

În acord cu învățătura marilor religii, îndeosebi cu aceea a creștinismului, considerăm că adevăratele valori morale sunt eterne. Valoarea personală supraviețuiește morții și mormîntului. *Trecerea e scrisă pe fața tuturor lucrurilor.* Credința este puterea de a suporta pentru cei care lucrează în vederea apropierii și împlinirii împărăției divine, cînd răul triumfă peste drept, cînd cauza dreptății și realizării binelui se mișcă lent, cînd virtutea morală pare să fie prea puțin de folos.

Prin urmare, admiterea supremației valorilor morale, împreună cu încrederea în Dumnezeu, care recompensează virtutea și pedepsește răul, care lucrează în lume pentru îndeplinirea scopurilor juste, care cooperează cu aceia care se străduiesc să le dea viață acestor scopuri, acestea sunt contribuțiile cele mai notabile pe care creștinismul le-a adus și le-a pus la lucru în serviciul umanității.

Considerăm că acest demers de sintetizare a problematicii umane inclusă în morala creștină, după ce am evidențiat specificitatea și însemnele ei de ordin calitativ, ar rămîne incomplet dacă nu ne propunem să revelăm și scăderile sale, pentru ca privirea noastră sinoptică să nu fie numai una concludentă, ci și una reală.

În primul rînd, considerăm că apelul la transcendent și motivarea acțiunilor umane, pornind de la teama față de Dumnezeu, constituie o camuflare a puterilor și slăbiciunilor umane. Totul se întemeiază, în ultimă

analiză, pe afirmația că viața nu este altceva decât o «dovadă» a fidelității și venerației față de divinitate.

În al doilea rînd, morala creștină nu specifică faptul că fiecare individ are latitudinea de a se supune în mod liber sau nu divinității, pretinzîndu-se o supunere necondiționată. Dreptul la libertatea de conștiință și la autonomie în cazul ființei umane nu trebuie să fie vătămat într-un fel sau altul. Or, morala creștină, prin pretenția supunerii necondiționate, știrbește acest drept.

În al treilea rînd, putem observa că, o dată cu morala creștină, răul îmbracă o multitudine de forme necunoscute înțelepciunii antice. Tipologia răului fizic ar fi incompletă, ținînd seama că morala creștină ne recomandă să trăim asemenea florilor și păsărilor, dacă nu am avea în vedere că animalele erbivore trăiesc pe seama plantelor, că la rîndul lor ele sunt o pradă pentru cele carnivore. Și atunci, ne punem întrebarea: Cum se potrivesc asemenea fapte cu prezența și acțiunea providenței pe care o recunoaște morala creștină?

Realitatea divină nu trebuie desconsiderată, ci admisă ca nefiind angajată pe o linie finalistă. Mai mult decât atît, teologia nu poate dovedi valoarea incontestabilă a supozițiilor sale. Se impune să găsim moralei o fundamentare satisfăcătoare, plasată pe o poziție nouă. Considerăm că morala poate fi independentă de o religie sau alta, dar nu de filosofie și mersul cunoașterii științifice.

În viziunea lui Immanuel Kant, morala creștină are meritul de a fi renunțat la hedonism dar, în măsura în care ea nu renunță la eudemonism (căutarea fericirii), este incompatibilă cu o morală înaltă și curată. Ea este una interesată, ușor egoistă, pentru că îndeamnă pe credincioșii ei să facă binele nu din datoria de a-l face, ci pentru răsplată și fericire.

Nu se poate nega faptul că neelaborarea unui drept universal a dus la identificarea ordinii morale cu ordinea cosmică, la acoperirea injustului cu masca justului, consecințe care au viciat circumscrierea și înțelegerea teritoriului moralității. Acestui impas nu-i scapă nici morala creștină, deși ne impune finalmente credința într-o justiție absolută.

Dacă morala antică era o «meditație asupra vieții», în care religia nu



joacă decît un rol secundar, morala creștină este în mod preponderent o «meditație asupra morții», ființa umană fiind marcată în mod fatal de stigmatul răului. Naturalismului propriu moralei antice îi succedă pesimismul religios care întreține sentimentul unei incurabile neputințe a ființei umane în fața vieții.

Tot din perspectivă comparativistă putem semnală încă două deosebiri esențiale între cele două morale: dacă morala antică ne propune figura aproape supraumană a înțeleptului, morala creștină ne propune figura complet detașată de lume a sfintului. În sfîrșit, dacă morala antică conștientizează necesitatea integrării în cuprinsul lumii în care suntem și trăim, punînd accentul pe temperanță și justiție, morala creștină subliniază necesitatea de a surmonta dispozițiile și puterile naturale, ieșind din lumea în care ne aflăm și trebuie să trăim, aspirînd spre contemplarea nemijlocită a esenței divine datorită sufletului.

## Capitolul IV

# CULTURA MORALĂ MODERNĂ

**4. 1. Problematika umană în morala modernă.** Constituirea-de-sine cu altul într-un cadru preexistent, dar care poate fi eventual ameliorat sau chiar transformat, devine miezul esențial al fenomenelor și proceselor social-umane. Modul de a fi în lume este determinat acum de modul de a fi în societatea umană. Pe acest teren al societății umane are loc auto-punerea și auto-centrarea subiectului rațional împreună cu ceilalți. *Creștinul devine cetățean.*

Temeiul ontic al moralei creștine este răsturnat (modul de a fi în această lume pentru altă lume), cu legitimitatea de a fi în această lume. Principiul de ordine se reîntoarce în interiorul lumii sociale. Conceptul filosofic care reflectă îndeaproape această reorientare în ceea ce privește destrămarea bazelor religioase ale moralității și căutarea altora noi este conceptul de secularizare. Urmînd această linie de analiză, trecerea de la teism la deism reprezintă un jalon important în procesul de emancipare religioasă și îmbogățire laică a teritoriului moralității.

În secolul al XVII-lea, ateistii erau socotiți libertini. Ca urmare a Reformei, viața religioasă a fost zdruncinată. În interiorul ei s-au operat deplasări, s-au căutat noi echilibre și s-au format biserici rivale. Ceea ce frapează este constituirea grupărilor diferite. În interiorul universului religios unele au rămas pe linia ortodoxiei, altele s-au stabilit la marginea religiei, pronunțîndu-se pentru autonomia gîndirii.

Dacă ereticul nega apartenența la biserica catolică, libertinul trăia pe

cont propriu, «în afara» bisericii. Viața morală a acestui secol rezidă mai mult într-un echilibru temporar între credință și cunoașterea rațională decât într-o conciliere ca fuziune profundă. În fenomenul credinței prevalează dispozițiile emoționale. Or, clasicismul și umanismul de factură clasică prezintă omul așa cum el vrea să fie decât așa cum este.

Catolicismul nu neagă valoarea intelectuală a credinței. Ortodoxismul recunoaște congruența dintre credință și rațiune. Protestantismul a pus accentul pe credința pură, pentru ca, începînd cu ingeniosul Kant, protestantismul să opună știința și credința, aceasta din urmă avînd izvorul în «rațiunea practică» și în voința liberă. În secolul al XVIII-lea, toleranța se întemeiază «pe dreptul la conștiința răătăcită». Acest secol revendică dreptul pentru fiecare ființă umană de a se sustrage tutelei religioase și de a adopta curajul gîndirii personale.

Umanismului clasic – deficient prin schematizare – i se substituie umanismul «luminilor», care ne propune caracterul unui om deopotrivă virtuos și sensibil. D'Holbach nu vedea în religie decât o țesătură de absurdități și o sursă a răului moral și politic. În acest secol, oamenii puteau să-l nege pe Dumnezeu fără a fi desconsiderați și a fi socotiți moralmente nesănătoși. Ateismul era pentru Voltaire faptul unei reflecții insuficiente, o eroare intelectuală. Voltaire apăra religia nu pentru «adevărul» său, ci pentru utilitatea sa.

În secolul «luminilor», termenul de utilitate se leagă și cooperează cu cel de moralitate. Ca atare, valoarea vieții, respectul oricărei ființe umane, sentimentul datoriei față de semenii, interesul general care trebuie să domine egoismele individuale sunt idei și virtuți ce caracterizează fizionomia morală a acestui secol. Acest secol se remarcă și prin construcția de mituri: natură-fericire, progres-civilizație, omul bun de la natură etc. Ele au înlocuit în nevoile umane prezența divinului.

Eludînd bazele religioase ale moralității se caută și se presupun altele, dar ele se dovedesc prea puțin consistente. Moraliștii «luminilor» s-au străduit să găsească un echilibru între experiența de viață și reflecția morală, între independență și autoritate. Individualismul romantic se dizolvă în ideea de umanitate. Opoziția dintre clasicism și romantism

traversează timpurile moderne.

În secolul al XIX-lea, spiritul clasic și romantic începe să fie înlocuit treptat cu cel realist și pozitivist. Problemele cetățeanului (economice, de organizare și conducere) trec în prim planul vieții sociale. Morala modernă pune în evidență contradicția structurală a funcționării vieții morale în societate: *reguli lipsite de viață și viață lipsită de reguli*. Ea confirmă necesitatea de a surmonta particularismele diferitelor morale (biologică, sociologică, psihologică etc.) și de a descoperi fundamentele esențiale ale unei morale general-umane, eliberându-ne de provizorat, de fragmentarism, de interpretări ideologice deformate.

În acest secol, ateismul cucerește masele, cel mai adesea păturile defavorizate ale societății. Potrivit acestei orientări, Dumnezeu este o iluzie, altfel-zis un produs al imaginației, fără consistență proprie. El este o proiecție imaginară, sub forma unei construcții independente și personificate, o proiecție ce nu ne spune nimic despre Dumnezeu însuși, ci despre dorințele, temerile, aspirațiile și speranțele omului. Omul își reprezintă în Dumnezeu tot ceea ce el nu este, dar dorește să fie.

Religia joacă mereu un rol compensatoriu. Într-un univers social fără logică, fără justiție și bucurii, fără remedii contra neliniștilor, fragilității ființării umane, angoasei și finitudinii, Dumnezeu devine un consolator. Dumnezeu vine mereu la capătul finitudinii, al angoasei, al prăbușirii umane ca un complement al unei lipse. El este un Dumnezeu remediu al limitelor umane.

Ateismul care s-a afirmat în secolul al XIX-lea nu consideră religia nici eroare, nici minciună, nici ca ascunzându-se în spatele ei o voință perversă care vrea să înșele pe alții, ci ca o iluzie, un produs zămislit de o ființă confruntată cu nevoi și impasuri, care găsește în religie un refugiu, o consolare, un răspuns la neliniști, fapt care constituie totodată o frână pentru voința sa. El este un efort de re apropiere prin om a tot ce este uman și care a fost atribuit lui Dumnezeu.

Paul Ricoeur vorbește de un ateism pozitiv, al cărui proiect este «a revela omul lui însuși, ca putere de afirmare și creație de sens» (P. Ricoeur, *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*, în *Concilium*, nr. 16,

p. 74). Realitatea anterioară ateismului era unitatea dintre lume, biserică și Iisus Cristos. A fost un timp când cele trei cercuri coincideau. Treptat ele s-au îndepărtat precum continentele în derivă. Ele au ajuns să se întretaie fără să se mai suprapună.

Omul care rămîne pe continentul «lume» și care le ignoră pe celelalte două este un om «secularizat». Această linie de analiză a fost urmată pînă în pragul secolului XX, pornind de la Hegel, de către Ludwig Feuerbach, Karl Marx și Friedrich Nietzsche. Hegel a încercat să salveze religia căutînd să o concilieze cu rațiunea și epoca modernă. El a spiritualizat-o fără să o nege, a eliberat-o numai de forma sa mitică.

După Feuerbach, teologia trebuie transformată în antropologie. Nu există Dumnezeu, există numai omul, și umanitatea sa rezidă în refuzul iluziilor religioase și în preocuparea exclusivă de sarcinile sale umane. Religia este expresia sentimentului și a imaginației. Ea nu este nimic altceva decît forma mitică în care omul îmbracă anumite realități umane. Eludarea lui Dumnezeu din universul imaginar al omului este condiția necesară pentru a-l face responsabil de viața sa. În această ordine de idei, după Feuerbach, reprezentările religioase sunt proiecții ale dorințelor și nevoilor umane într-un dincolo imaginar.

Teologia transpune în registrul imaginar realitatea umană. Dumnezeu este redus succesiv de Feuerbach la esența omului, la esența naturii și la esența dorinței. Reușita creștinismului se explică prin faptul că a închis toată bogăția speciei într-o singură persoană – Dumnezeu. Religia apare ca «prima conștiință de sine a omului», dar o conștiință «indirectă». Umanizîndu-L pe Dumnezeu, creștinismul a făcut un pas decisiv. Pentru Feuerbach, mistificarea, la fel ca și demistificarea, rămîn misterioase. Istoria, consideră el, constituie o revelare progresivă a esenței omului.

Omul este un individ limitat, care trăiește, se bucură, suferă, iubește și se îndreaptă spre moarte. Prin întreaga sa ființă, el este în legătură cu alții și cu natura, el depinde de lumea înconjurătoare. Sentimentul de dependență este cel mai primitiv în om. Astfel, în cuplurile individ/specie, finit/infinit, lipsește un al treilea termen – dependența. În acest context, după Feuerbach, omul este ființa cea mai sensibilă și cea mai susceptibilă

din lume.

Sîmburele creștinismului nu este Dumnezeu în natură, ci Dumnezeu în om. Substituirea esenței umane sau a esenței naturii cu Dumnezeu – ființă imaginară, după Feuerbach, rămîne obscură. Imaginația operează această transpunere. Dorința de fericire este ceea ce e mai profund în om. Religiile își datorează reușita făgăduinței fericirii pe care o conțin. Credința creștină, consideră Feuerbach, reprezintă dorința transformată în speranța într-o viață fericită în lumea de dincolo.

Dorința este expresia unei lipse, a unei absențe, a unei limite, a unei deficiențe. Ea este mișcarea spre ceea ce poate să o îndeplinească, adică ea este, în acest sens, chemare, aspirație și libertate. Ea este esențialmente inventivă. Nedefinitul dorințelor este, după Feuerbach, un infinit virtual. El se realizează în mod progresiv prin parcurgerea spațio-temporală de către fiecare generație în parte. Or, acesta este «infinitul rău» denunțat de Hegel. Dumnezeu este infinitul în act. Adevărata problemă este aceea prezentată de Toma D'Aquino care se întreabă, referitor la ființa umană caracterizată prin finitudine, în ce constă fundamentul acesteia. De unde își ia ființa de care este incapabilă să țină seama prin ea-însăși? Întrebarea rămîne fără răspuns din partea lui Feuerbach.

El a vrut să reorienteze gîndirea și acțiunea omului, să înlocuiască iubirea lui Dumnezeu prin iubirea oamenilor. Feuerbach voia un om nou, care să nu se considere, într-o manieră creștină, un simplu trecător pe pămînt, ci care să fie pe deplin inserat în lume și timp. De aceea, omul trebuie să-l părăsească pe Dumnezeu pentru om, credința pentru cunoaștere, rugăciunea pentru muncă, creștinismul pentru cultura profană. Salvarea putea fi obținută cu un asemenea preț.

Această gîndire a marcat profund mentalitatea modernă. Ea a impus o nouă viziune a omului, un nou umanism. În acest sens, pozitivismul lui Feuerbach e comparabil cu cel al lui Auguste Comte. El umanizează religia și îi schimbă conținutul, o eliberează de tot ce nu e uman în ea. Finalmente nu rămîne decît omul și lumea sa, ca singurele valori esențiale. Tocmai de aceea, momentul Feuerbach e socotit ca punctul de plecare al secularizării.

Secularizarea implică eludarea religiei și elaborarea proiectului de a gândi și trăi viața omului în afara oricărei referințe de ordin religios. Feuerbach afirmă în mod radical autonomia umană. Ateismul antiteist a condus inevitabil la antropoteism, la divinizarea omului, a umanității, a partidelor politice care se erijau în reprezentante ale umanității divine. Însă, doar câteva sute de ani de antropoteism au arătat că acești zei-oameni pot să devină lupi pentru oameni.

Secularizarea este un fapt pe care creștinul trebuie să-l accepte. În acest sens, teologul protestant Karl Barth consideră că Feuerbach nu a reușit să înțeleagă esența creștinismului, deoarece Dumnezeu creștin nu este o proiecție umană, ci revelația lui Dumnezeu prin Dumnezeu însuși. Unii teologi tratează în mod diferit ruptura dintre experiența umană și credința creștină. El caută să le concilieze. Alții consideră că în creștinism acesta nu este «eul» izolat care se deschide spre Dumnezeu, ci numai întâlnirea semenului poate să devină întâlnirea cu Dumnezeu. De aici pleacă Martin Buber care elaborează întreaga sa construcție metafizică pornind de la relația dintre «eu-tu». De asemenea, Emmanuel Levinas care reabilitează categoria «altul» și personalismul care se ridică împotriva individualismului.

Dar, urmașul cel mai recunoscut al lui Feuerbach a fost în epocă Karl Marx. Unii exegeți ai lui Marx au considerat că acesta s-a opus funciarmente creștinismului, această opoziție fiind determinată nu numai de conjunctura istorică, ci de însăși esența gândirii sale. Preocuparea centrală a lui K. Marx a fost individul concret pe care a încercat să-l elibereze de întreaga gamă a alienărilor (religioase, economice, politice etc.).

După Karl Marx, pentru emanciparea reală a ființei umane, critica religioasă nu e suficientă. El își dă seama că nu aici e rădăcina profundă a răului. Aceasta e de ordin economic. El descoperă omul ca forță de muncă negat în aspirațiile sale. Marx preconizează un socialism în care individul nu se subordonează colectivității, ci el evoluează în mod liber într-un spațiu social, realizându-se în mod autonom.

Ceea ce îl interesează pe Karl Marx nu este individul abstract,

conștiința, «sufletul frumos» de care vorbeau religiile și filosofii, ci omul care muncește, luptă, iubește, trăiește și moare. Teza lui Marx e următoarea: pentru ca omul să fie el-însuși, nu sunt suficiente separarea statului de biserică și abolirea privilegiilor legate de religie, ci trebuie denunțat statul însuși ca sferă profană de alienare. Omul trebuie emancipat nu numai de religie, ci, de asemenea, de stat, care este în serviciul dominării unei clase de către alta. Numai așa devine posibilă o viață reală, nu o viață egoistă repliată asupra ei-însăși, ci o viață socială adevărată, în care fiecare om să fie reconciliat cu el-însuși și cu ceilalți.

Creștinismul întreține și profesează o morală de sclav, degradantă pentru natura umană și demobilizând oamenii. Karl Marx a criticat religia-opium, refugiu și consolare în nenorocire. El nu a înțeles că religia poate fi forță de protest, ferment al vieții și motor al acțiunii. Acțiunea creștină poate fi un alt lucru decât un spiritualism eterat. Creștinul știe că sensul istoriei nu se poate totaliza în istorie, că există un dincolo față de frontierele istoriei. Or, scopul lui Karl Marx a fost ca omul să devină stăpînul naturii și relațiile umane să ajungă transparente. Reconcilierea omului cu sine-însuși trece prin acest dublu obiectiv.

Individul nu poate să spere la împlinirea sa decât în această lume. O asemenea orientare pune cruce sensului ultim al existenței. Omul e artisanul propriului său viitor. El are nevoie de întreaga sa energie pentru a-l construi. Dar închizînd orice orizont spiritual ființei umane, Karl Marx a instituit un nou tip de alienare.

Procesul de analiză a instituirii secularizării precum și dezvoltarea rădăcinilor ateismului nu-l poate ocoli pe Friedrich Nietzsche a cărui operă filosofică marchează un moment important, un moment de răscruce în încheierea perioadei moderne și deschiderea problematicii secolului XX. Paul Ricoeur îl socotește pe Nietzsche printre filosofi care au zdruncinat cel mai profund temeliile credinței religioase.

În viziunea lui Nietzsche, ceea ce definește fondul sufletului creștin este resentimentul, «idealul ascetic», refuzul vieții și proiecția sensului existenței într-o viață de dincolo mai bună decât cea trăită pe pămînt. Creștinismul a deplasat centrul gravității omului în Dumnezeu, introducînd



o sciziune în om, divizat într-o lume care îi este interzisă și un transcendent care este o iluzie. Refuzul vieții ce caracterizează creștinismul nu trebuie imputat lui Iisus Cristos, ci lui Pavel, omul resentimentului, predicatorul «tristei cunoașteri».

Nietzsche ajunge să învinuiască biserica de trădare față de mesajul lui Iisus Cristos. Foarte adesea a fost prezentat ca nihilist. Or, nihilismul reprezintă doar o etapă a gândirii sale. După Nietzsche, cele trei metamorfoze ale spiritului sunt: spiritul care devine cămilă, care la rîndul său devine leu, pentru ca la urmă să ajungă copil. Aceste etape reprezintă evoluția gândirii lui Nietzsche și aceea a umanității.

Prima etapă, aceea a spiritului cămilă, se caracterizează prin acceptarea a tot ceea ce există și i se propune într-o manieră necritică. El se încarcă cu poverile cele mai grele, acelea ale religiei, moralei sau a substitutelor lor moderne. Caracteristica sa principală este spiritul de docilitate care suportă și venerază. El își asumă un destin gata făcut. El nu creează, ci suferă. Este un spirit afirmativ întrucît se supune la valorile existente fără să le conteste.

Se impune în mod legitim întrebarea următoare: Cum se iese din această atitudine de docilitate? Ieșirea este posibilă dacă valorile își pierd caracterul absolut. Nietzsche consideră că, prin confruntare între ele, acestea se relativizează, iar dacă absolutul nu există nici în cer nici pe pămînt, spiritul e liber. Astfel, el refuză spiritul de supunere docilă și se metamorfozează în spiritul-leu, care îi opune imperativului categoric kantian «tu trebuie» inițiativa dinamizatoare a lui «eu vreau».

Spiritul-leu cucerește, în consecință, libertatea și devine apt să se afirme el-însuși. În acest sens, Nietzsche consideră că este necesar ca spiritul să treacă prin revoltă în calea sa spre dobîndirea autonomiei. Spiritul-leu refuză să fie ghidat, el preferă să fie stăpînul său propriu și să dispună de spațiul său liber. Dar spiritul-leu nu este capabil de creație, metamorfoza sa rămîne incompletă. După părerea lui Nietzsche, ființele care neagă, refuză, fără a fi în măsură să creeze, sunt ființe ale resentimentului pe care filosoful nu le aprobă.

El se situează dincolo de nihilism. Nu are nici o simpatie pentru

anarhiști, care vor să răstoarne totul și nu ajung să construiască ei-înșiși nimic. Pentru a deveni creator, spiritul-leu trebuie să suporte o a treia metamorfoză, adică să devină spital-copil. Copilul este disponibil pentru o nouă lume, el se smulge din plasa vechilor valori și se decide să trăiască după propriile sale disponibilități creatoare. Spiritul-copil nu mai este legat de o lume preexistentă, el nu mai este un captiv al somnului dogmatic. Imperativul «Depășește-te tu însuși» devine stilul său de acțiune.

Conform concepției lui Nietzsche, deriva creștinismului semnifică, de asemenea, deriva civilizației occidentale și implică sarcina de a inventa un om postcreștin. Această necesitate nu au înțeles-o nici atei, nici credincioșii. În acest context ideatic, Nietzsche susține ideea «morții lui Dumnezeu» ca un eveniment în mers, nepriceput de toți. Credința în Dumnezeu creștin a căzut în discreditare. Nietzsche nu exprimă opinia sa personală ci, după cum constată Martin Heidegger, el interpretează prin această sintagmă "destinul a douăzeci de secole de istorie europeană" (M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 177).

«Moartea lui Dumnezeu» provoacă în Europa o perioadă de umbră, de neant, de nihilism. Pierzând referințele sale creștine, omul Occidentului nu mai știe cum să se orienteze. Cu dispariția lumii suprasensibile, majoritatea oamenilor sunt condamnați la rătăcire. Acesta este șocul care a zdruncinat temeliile credinței religioase. Sunt puțini cei care-l suportă și care sunt gata să instituie un nou stil de viață.

Astfel, Nietzsche afirmă în mod pertinent faptul potrivit căruia "creștinismul este necesar încă pentru marea majoritate" (Fr. Nietzsche, *Le gai savoir*, Gallimard, Paris, 1967, p. 347). «Moartea lui Dumnezeu» apare, după părerea lui Nietzsche, ca o condiție a libertății omului. Cât timp omul trăiește sub privirea lui Dumnezeu îi este imposibil să fie liber și să se bucure de viață. Nu e suficientă simpla ruptură cu trecutul. Omul trebuie să se elibereze de sub tutela lui Dumnezeu și să-și creeze propriile sale valori.

Omul nietzscheian este omul riscului. El refuză orice finalitate exterioară. El descoperă din proprie inițiativă scopurile vieții sale. Acestea

sunt supraomul și voința de putere. Supraomul nu se rezumă la idolatrie sau exaltare de sine. El este omul de vocație, pătruns de chemarea și menirea sa, o personalitate accentuată ce caută cea mai înaltă plenitudine și împlinire de sine cu ceilalți.

Voința de putere nu e nici dominație asupra celorlalți – fie în ordinea biologică, fie în cea politică –, nici afirmare proprie exclusivă în detrimentul celuilalt, ea este "profundimea existențială inerentă actului de a se depăși pe sine-însuși" (J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 410). Ea nu este explozie de instincte, ci stăpânire-de-sine.

Voința de putere este una de ordin estetic; ea nu decide în funcție de moralitate, ci în funcție de frumusețea actului. Semnificația sa ni se dezvăluie prin presupoziția lui Nietzsche despre veșnica reîntoarcere a lucrurilor, a devenirii realului. În acest context, voința nu este prizoniera actelor sale, ci ea conține nenumărate rezerve și posibilități pentru viitor. Eterna reîntoarcere invită la depășirea «umanului-prea uman», vizat fiind supraomul. El se produce în timpul autodepășirii. Dar dat fiind că realitatea este lipsită de sens, el este expus riscurilor, rătăcirii și chiar vidului. Cu toate acestea, omul nietzscheian nu este pesimist: el este artist și joacă jocul feeric al lumii.

Prin concepția filosofică nietzscheiană luăm act, în prag de secol XX, de inconsistența bazelor religioase ale moralității, de insuficiența orientărilor reduționiste în descifrarea și fundamentarea acesteia, fie că avem în vedere bioscientismul, fie datele psihologice, fie cele de ordin sociologic. Binomul individ/societate a devenit în epoca modernă la fel de organic ca și funcționarea solidară dintre irațional și rațional în cazul ființei umane.

Diviziunea societății moderne în societate civilă/stat-națiune, ca și deschiderea spre viitor, aduc în mod necesar disocierea între local și global, individual și colectiv, social și politic. Mișcarea socială devine, într-un sens profund, o mișcare a persoanelor-cetățeni. Democrația legiferează impersonalitatea puterii, adică nici unul dintre actorii sociali nu poate fi în mod personal stăpîn și posesor al rezultatelor vieții economice,

sociale și culturale.

Democrația modernă funcționează prin acumularea cunoștințelor și promulgarea unor norme universale prin recunoașterea separării puterilor și a autonomiilor relative. Între stricta negare-de-sine și posesiunea integrală-de-sine există loc pentru inter-sinele speciei umane. Ca atare, în acest context, în cazul moralei înțeleasă ca responsabilitate, se poate dezlega nodul însuși al subiectivității proprii și a inter-sinelui speciei umane, după cum în mod pertinent consideră Emmanuel Levinas.

Morala modernă se constituie ca rezultat al parcurgerii unui registru vast și complex al moralității. Drepturile și interesele nu se armonizează de la sine în cuprinsul societății dacă se desconsideră anumite restricțiuni ale libertății de acțiune. Nu se poate întemeia ordinea morală pe indivizi și pe simplele raporturi dintre ei. Individul livrat propriilor sale forțe se poate înșela asupra binelui și justiției, după cum a lua în considerare doar satisfacerea nevoilor și intereselor, fie individuale, fie naționale sau generale, determină revenirea la forță.

În epoca modernă, *politica a tins să înlocuiască adevărul cu ceea ce se zice că ar fi adevărat, rațiunea cu opinia, morala cu moravurile*. Ea consideră bine «ceea ce se face», rău «ceea ce nu se face». Interesele o domină și pierde sensul responsabilității. În acest context, termenii binomului individ/societate ajung la stări conflictuale dacă raporturile sunt întemeiate pe interes propriu, forță și manipulare prin mass-media.

Reglementările de ordin juridic nu pot suplini prezența și acțiunea stării de moralitate. Nu se poate trata în mod separat politicul de morală și invers. Nu este vorba de a stabili o morală a politicii, ci de a se exercita și practica o politică morală. Principiile și normele morale nu scutesc cetățenii de inițiative, ele nu ne spun ce avem de făcut în diverse circumstanțe, ci oferă doar criteriile de a califica actele și faptele noastre ca fiind morale, amurale sau imorale. Nu se poate vorbi de spațiu moral dacă acțiunile umane se circumscriu numai în funcție de ordinea determinată sau în curs de determinare. *Face mai mult decât a fi ceea ce merită să fie*.

Simone de Beauvoir ne propune să ne lăsăm în voia ambiguității în care

să ne învățăm cu prudență, pe când structuralismul consideră morala drept ultima relicvă a unui antropocentrism perimat, construit de antropologia însăși după ce a fost instruită de pozitivități ca psihanaliza și lingvistica, *că totul în noi se întâmplă și se face fără noi.*

Moralitatea nu este o afacere de simplă rigoare mentală. Ea nu trebuie identificată cu raționalitatea, nici cu moralismul care consideră că răul are prioritate absolută, și nici cu politicianismul. Morala modernă ne relevă deopotrivă drepturile și îndatoririle cetățeanului în și față de comunitatea căreia îi aparține. Față de naturalismul moralei antice, față de justificarea divină a tot ceea ce facem în cazul moralei creștine, morala modernă pune în prim plan civismul. Ea presupune trecerea de la condiția de cetățean la aceea de subiect moral. *O dată cu lumea modernă, morala a devenit problematică.*

**4. 2. Voința și educația voinței.** Considerăm că, în prezent, un demers necesar al teoriei culturii morale îl reprezintă problemele întrebări, dezvăluirea necunoașterii pe care se bazează cunoașterea, a unor probleme vitale, de neocolit, dar pe care unii le includ în categoria problemelor ce aparțin «zăvoarelor ruginite ale metafizicii».

Una dintre aceste probleme este și aceea a voinței. Ea nu constituie o facultate psihică distinctă precum sensibilitatea sau intelectul. Voința, la fel ca și caracterul, este o rezultată. Ea reunește elementele cele mai diverse ale ființei umane: ea depășește energiile naturii, actele involuntare, pentru a le subordona celor voluntare; pune în raport realul și idealul; asigură realizarea de sine cu ceilalți; într-un cuvânt, reunește elemente ale cunoașterii, conștiinței și acțiunii.

Parcursirea unor asemenea momente calitative ale voinței are la bază claviatura vieții psihice a ființei umane. Procesul maturizării psihogenetice începe de la proprietățile elementar-reflexe și se urcă pînă la suprema manifestare a vieții noastre sufletești – conștiința morală. Ce valoare să acordăm dinamismelor ce ne îndreaptă spre acțiune (instincte, tendințe, dorințe, aspirații, nevoi și interese)?

Trebuie să vedem în această policromie a vieții noastre psihice un

fascicul de energie pozitivă sau unul de energie negativă? Kant consideră și califică spontaneitatea vieții psihice ca fiind rea prin definiție. Henri Bergson o apreciază ca o primă condiție ce vine în prelungirea elanului vital și asigură posibilitățile de manifestare ale libertății umane. Sigmund Freud refuză să considere spontaneitatea vieții psihice într-o manieră unilateral dihotomică, adică fiind ori rea ori bună. Părerile sunt divergente dar, în fapt, aprecierea făcută asupra unui dinamism uman este inseparabilă de evaluarea concretă a vocației umane, asupra părții de sens pe care o putem institui în cuprinsul existenței.

"Toate ciclurile universului își pun – observă E. Pamfil și D. Ogodescu – proprietatea revenirii. Singurul ciclu care se pune și se demonstrează în neîncetata sa inovație, care-și exclude revenirea, este mișcarea vieții în varietatea ei individuală" (E. Pamfil, D. Ogodescu, *Psihologie și informație*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 107). Din această mișcare a vieții, din această excludere a revenirii e plămădită substanța devenirii umane.

Viața psihică a ființei umane se prezintă ca un pre-dat și ca o componentă a moralității. Ambele ipostaze necesită considerarea lor în devenirea social-istorică a omului, ele asigurând unitatea integrativă a acestuia în procesul dobândirii conștiinței-de-sine. Ontologia ființei umane nu poate fi redusă la homeostazie sau la devenirea psihointelectuală, fără a ține seama de obiectivarea ei în constelația de valori și sensuri depistabile.

Omul nu poate pierde sau dobîndi în mod voluntar tendințele esențiale. El poate purcede la potențarea, dezvoltarea sau rafinarea lor. Conștientizînd determinismul natural, psihic și social, ființa umană se servește de solidaritate pentru a se elibera, cît mai complet posibil, de pornirile și înclinațiile temperamentului pentru a valorifica în mod pozitiv energiile naturii; de interacțiunile psihice cu lumea trăită pentru a se putea detașa și orienta în mod liber; de fenomenele și procesele sociale pentru a le putea valorifica moralmente.

"Mișcarea subiectivității este de ordin operațional și nu energetic sau substanțial" (S. Stössel, D. Ogodescu, *Omul și universul informațional*,

Ed. Facla, Timișoara, 1978, p. 170). Subiectivitatea nu este un fenomen-în-sine, ea este generată de realitate și integrată în ansamblu activității omului asupra lumii, ca un element al acestei interacțiuni. Conduita umană nu este o conduită instinctivă, de imitație, de reproducere spontană a unor moduri de acțiune anterioară, ci conduita unei ființe capabile să surmonteze dificultățile, să-și îmbunătățească și organizeze detaliile existenței.

Natura oamenilor diferă. Destinul moral se afirmă în a face să apară în plină lumină pecetea caracterului lor în armonie cu acela al altora. Dar nu trebuie exagerat aportul diferențelor individuale: influențele temperamentului unui individ asupra conduitei sale sunt cenzurate de conștiința-de-sine, de mediul social în care trăiește, într-un cuvânt, are loc o disciplinare a pulsionilor și impulsurilor, dispozițiilor, tendințelor, pretențiilor și intențiilor, *un proces de formare a unei voințe autonome rezonabile*, ceea ce dă naștere reliefului valoric al unui caracter moral aparte. Acesta apare ca o rezultată a conjugării voinței, conștiinței și culturii unei persoane, a exigențelor întreținute față de sine-însuși și față de ceilalți.

Sesizăm deci că se impun în mod prioritar, în ceea ce privește soluționarea bazei vieții psihice a voinței, cel puțin două probleme distincte. În primul rând este necesar să circumscriem raporturile dintre temperament și caracter pornind de la ceea ce este voința și rolul ei esențial în constituirea și afirmarea ființei umane. În al doilea rând se impune să lămurim mișcarea ascendentă a subiectivității, adică de la reflexele elementare, la moral și axiologic, trecerea de la reflecție la autorefecție sau de la conștientizare la resemnificare.

Temperamentul se referă la ansamblul de însușiri stabile ce caracterizează comportamentul și activitatea omului din punct de vedere dinamico-energetic. El se manifestă în forma intensității, mobilității, tempoului, ritmului și constanței reacțiilor de răspuns și actelor de conduită, în rezistența la efort și în nivelul general al capacității de lucru, în profunzimea și stabilitatea trăirilor emoționale, în raportul dintre tendința de interiorizare și exteriorizare, în adaptabilitatea la situațiile

concrete, îndeosebi la cele noi.

Temperamentul nu ne răspunde la întrebări care vizează esența, nivelul de maturizare psihointelectuală, competența și profilul etico-spiritual al personalității. De aceea, în raport cu celelalte componente integrative ale personalității – caracter și atitudini – temperamentul ne apare ca un substrat mai puțin relevant.

Tipul de temperament nu predomină nici structurile afectiv-motivaționale, nici pe cele intelectuale. Temperamentul rezidă doar într-un ansamblu de condiții interne mediatore care trebuie identificate și cunoscute pentru a asigura efectul optim al acțiunilor educativ-formative. Din punct de vedere genetic, temperamentul este înnăscut și condiționat de tipul general de sistem nervos.

Fiecărui tip de sistem nervos îi corespunde, fără a se identifica, un tip de temperament: tipului puternic-echilibrat-mobil îi corespunde temperamentul **sangvinic**; tipului puternic-neequilibrat-excitabil îi corespunde temperamentul **coleric**; tipului puternic-echilibrat-inert îi corespunde temperamentul **flegmatic**; tipului slab îi corespunde temperamentul **melancolic**. În realitate, tipurile de temperament nu se găsesc într-o formă pură. De aceea, estimarea și clasificarea oamenilor după temperament nu poate avea un caracter absolut, exclusivist, ci doar unul relativ, comparativ.

Încrucișarea dintre temperament și caracter are loc datorită voinței, iar intricația lor în creuzetul profund al ființei umane, conlucrarea lor se desfășoară sub supravegherea conștiinței. Temperamentul constituie un ansamblu de aptitudini instinctive și afective, o expresie a totalității biologice a organismului, ansamblu de dispoziții înnăscute sau transmise ereditar.

Elementele comune temperamentului și caracterului sunt legate de tendințe, dorinți, nevoi, interese și valori. Voința pornește de la instinctele și reflexele înnăscute, de la automatisme și obișnuințe dar nu se reduce la ele. Ea este alcătuită deopotrivă din acte involuntare și voluntare. Ea se folosește de energiile naturale, de tendințe, dorințe și aspirații, de cunoștințele și credințele persoanei pentru a promova, fie prin înfăptuirea



unui act, fie prin rezistență la pulsuni și impulsuri, o finalitate liber aleasă, căreia i se recunoaște o valoare intrinsecă.

În jurul a ceea ce este voința, a rolului său în constituirea agentului sau subiectului moral au existat și persistă încă numeroase confuzii și neînțelegeri. Probabil din acest motiv ea a fost escamotată și considerată neavenită în aria reflecției și cugetării etice. Distingem în principal două linii de analiză în ceea ce privește locul și rolul voinței în economia de ansamblu a comportamentului uman. O primă linie pornește de la poziția lui Kant, preluată de Schopenhauer și profesată pînă la începutul secolului XX de Spencer. O a doua linie de analiză își are originea în scrierile Sfîntului Augustin, ea este preluată de Nietzsche și profesată cu aplomb în secolul XX de Jean-Paul Sartre.

Immanuel Kant admite caracterul înnăscut al ființei umane, voința nefiind altceva decît o forță subordonată specificului universalizabil al maximelor practice. El consideră «bunăvoința» un element constitutiv al moralității. Dar la fel ca și voința generală a lui J.-J. Rousseau ea este pleonastică. În primul rînd, dacă admitem «bunăvoința», ea ar trebui să existe ca parte complementară a «reavoinței». În al doilea rînd, voința poate să îndeplinească acte care să depășească însemnele calitative ale binelui și răului.

Pe urmele lui Kant, Arthur Schopenhauer face din voință motorul obscur al mișcării lumii față de care nu avem altă șansă decît să ne subordonăm. Această orientare consideră caracterul ca un bloc monolit asupra căruia nu avem nici o putere. Cea de a doua orientare, aceea a liberului-arbitru, întrevăzută de Descartes ca urmare a cunoașterii operei Sf. Augustin, teoretizată parțial de Nietzsche și îmbrățișată de Sartre, consideră reforma caracterului ca operă de o clipă, fapt care a îndepărtat eficienții de studiul psihologiei.

Ambele poziții au un viciu de conținut. Prima consideră caracterul ca o expresie a temperamentului, a ceea ce e înnăscut în ființa umană; cea de-a doua consideră ca un lucru relativ lejer dobîndirea libertății de sine. Voința este în primul rînd o putere afectivă care ne ajută să fim ceea ce voim să fim. Ea nu are direct nici o influență asupra pornirilor noastre

inferioare, ci numai treptat prin exercițiul răbdării se ajunge la subordonarea și orientarea tendințelor de către proiecte sau idei.

"Actul voluntar este actul care se constituie în prezentul istoriei vieții și care face sinteza dinamică a arheologiei organismului și a capacităților reflexive (el este deci complex, și, datorită acestui fapt, singular și personal) pentru a acționa într-o realitate în mod actual rațională și pentru a pune inițiativa dincolo de rațiunea însăși" (C.-M. Prévost, *La Volonté*, P.U.F., Paris, 1986, p. 29). Acest act implică trupul și conștiința, eul și lumea, trecutul, prezentul și viitorul.

La începutul secolului al XIX-lea, gânditorii considerau încă voința ca expresie a unei cauzalități fundamentale al cărei model era Dumnezeu. Un caracter nu este o substanță simplă. El este o rezultantă complexă de dispoziții, tendințe, dorințe, cunoaștere-de-sine și edificare prin atitudini. A admite caracterul înăscut înseamnă a recunoaște o grupare de forțe, de însușiri înăscute, înseamnă a nega rolul influențelor mediului de viață, al educației, ceea ce este imposibil. Împotriva acestei orientări se ridică experiența educatorilor și practica omenerii întregi.

Se poate pretinde că elementele esențiale ale caracterului sunt înăscute și nemodificabile? Oare educația nu are drept scop disciplinarea și ordonarea unitară și stabilă a ceea ce este divergent, haotic, a ceea ce se prezintă inițial ca o anarhie de forțe concurente ce risipesc în van energia umană? În cazul în care caracterul ar fi înăscut, ar trebui să întâlnim numai oameni de caracter în jurul nostru. Unde sunt oamenii de caracter din lumea politică? Nestatornicia ideilor și simțămintelor este mare, agitația stearpă este atât de comună încât acțiunea fecundă este foarte rară. Cei care exultă și/sau exaltă senzualitatea de ordin instinctual ne reduc la măduva spinării și la terminația ei.

Or, caracterul implică exigența unității, orientarea spre țeluri superioare, un tot armonios care, în continuu, este subminat de forțele iraționale ce acționează în subsidiar. Caracterul ne dă mărimea personalității umane, adică stăpânirea-de-sine și libertatea. În lipsă de exercițiu, inteligența, atenția și puterea de discernămint își reduc potențialul. În acest sens, forma cea mai gravă a răului este atonia,

lîncezeala sufletească. Ceea ce displace oamenilor incuți nu sunt ieșirile violente, ci munca ordonată, continuă, care cere o cantitate de energie mult mai mare.

Numai în efortul măsurat, neînterupt, stă energia reală și fecundă a oricărei munci. Munca se exprimă, cel mai adesea, printr-o orientare spre același țel a tuturor puterilor fizice și spirituale.

Efortul presupune o încordare voită. Lumea nu se gîndește numai la prezent. Educația nu se face la voia întîmplării. Valoarea noastră rezidă numai în energie, după cum munca exprimă măsura aproximativă a puterii noastre de voință. Nimic nu este mai nerodnic decît simpla negație. Teoria caracterului înnăscut este expusă de Kant, preluată de Schopenhauer și sprijinită de Spencer.

După Kant, voința și caracterul sunt înnăscute; ele nu pot fi schimbate cîtuși de puțin. Pe linia lui Kant, Schopenhauer consideră că nu se poate schimba gama de motive de care voința egoistului este înrîurită. La fel cum plumbul nu poate fi schimbat în aur sau după cum nu poți face pisica să nu-i placă șoarecii, asemănător voința egoistului nu poate fi schimbată sau reorientată altfel în cîmpul experienței umane. Conform părerilor lui Schopenhauer voința de a trăi constituie esența intimă a omului. "Motivele - subliniază Schopenhauer - nu determină caracterul omului, ci manifestările, altfel zis actele, forma exterioară a cursului existenței sale și nu semnificația sa intimă și substanța sa" (A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, vol. I, Ed. Socec, ediția a III-a, București, 1943, p. 223).

Deși Schopenhauer admite, pe lîngă caracterul înnăscut, unul empiric și altul dobîndit, ultimele două sunt considerate ca epifenomene ale caracterului de bază. În consecință, conduita ființei umane este determinată de la naștere și rămîne aceeași în linii esențiale pînă la finele vieții. Motivele nu pot influența caracterul, ci numai direcția aspirațiilor, căile prin care se ajunge la realizarea lor.

În acest sens, Schopenhauer invocă două argumente: în cazul în care caracterul e perfectibil, ar trebui să se găsească la oamenii care au trecut de jumătatea vieții mai multă virtute decît la cei prinși în prima jumătate

a vieții, ceea ce nu este cazul; cine s-a dovedit o dată rău a pierdut pentru totdeauna încrederea noastră, ceea ce probează, după Schopenhauer, cum că socotim cu toții caracterul neschimbător.

Aceste argumente dovedesc că înclinațiile stăpînesc aproape toate faptele vieții, fără intervenția voinței. Oamenii, în cea mai mare parte, se iau după mode, după opinia publică, fără a mai încerca să li se împotrivescă, după cum nu ne gândim să ne împotrivim rotirii pămîntului în jurul soarelui. Cea mai mare parte a omenirii își petrece viața căutînd din ce să trăiască. Principiul acțiunii lor izvorăște din regiunea dorințelor involuntare și a sugestiilor eterogene.

După Schopenhauer, voința reprezintă principiul unificator al funcțiilor și actelor de conștiință; ea păstrează inițiativa asupra intelectului, care rămîne în mod constant secundar, subordonat și condiționat. Nu există morală care să poată forma și îndrepta voința. Motivația se aplică actelor izolate, dar nu voinței în general și în totalitatea sa.

O asemenea simplificare a firii omenesti nu rezistă celei mai simple observații. Schopenhauer pierde din vedere că devenirea ființei umane este marcată și de ceea ce ar fi putut să fie sau s-ar putea să fie, că însăși realitatea alocată de la natură nu se comportă în mod ineluctabil, necondiționat. El nu ține seama că voința se prezintă ca o rezultată și sinteză personală a actelor involuntare și voluntare, că se depășește pragul forțelor iraționale, întrucît voința are de transformat și modelat natura contradictorie a temperamentului în unitatea integrativă a caracterului, operă complexă, supravegheată îndeaproape de conștiință.

Pe bună dreptate ne putem întreba prin ce se deosebește teza lui Schopenhauer, conform căreia viața noastră este determinată de voința de a trăi, ce nu se supune nici intelectului, nici conștiinței, de teza structuralismului care susține că totul în noi se întîmplă fără noi. În mod inevitabil, suntem reduși la condiția personajelor de operetă sau simplelor marionete ce participă la un spectacol derizoriu, dacă nu de-a dreptul grotesc.

Herbert Spencer împărtășește un punct de vedere apropiat de cel al lui Schopenhauer, dar nu identic. El admite, de pe o poziție evoluționistă,

ameliorarea treptată a caracterului sub constrângerea constantă a unor puteri exterioare, a condițiilor de viață, dar această operă durează veacuri, fapt care este descurajator pentru o viață de om.

Numai emoțiile pot pune în mișcare voința. După Spencer, sentimentele conduc lumea. Voința unei națiuni este o resultantă a îmbinării stărilor afective (interese, îngrijorări, simpatii comune etc.), ideile abstracte avînd prea puțină importanță pentru conduita maselor. Este fals dictonul «qui amat, non laborat» fiindcă, dimpotrivă, omului care iubește îi este ușor să îndeplinească orice lucru. Oamenii stăpîni pe sine sunt rari, libertatea este răsplata unor eforturi îndelungate pe care puțini au curajul să le întreprindă.

Teoriei fatalității i se opune teoria liberului-arbitru. Aceasta nu numai că nu se împacă cu libertatea morală, dar ea îi este chiar potrivnică. Ridicarea noastră personală cere o stăruință răbdătoare. Nimeni nu e liber dacă nu e vrednic să fie. Libertatea nu e nici un drept, nici un fapt, ci ea este o răsplată. Ea este ca și lumina soarelui pentru un peisaj. Libertatea morală se caracterizează prin stăpînire-de-sine, prin predominarea continuă a simțămîntelor nobile și a ideilor morale asupra pornirilor instinctuale. Nu ne putem elibera brusc de egoism, de apetituri, de comodități.

Liberul-arbitru admite actul misterios, bizar, contrar legilor nestrămutate ale naturii. Or, nu putem porunci firii umane, decît supunîndu-i-ne. Libertatea autentic reală și relativă există în aria determinismului. Dacă ne animă dorința de bine, atunci libertatea morală poate să cucerească teren de acțiune. A face împotriva voinței o operă îndelungată, a nu fi pasionați de ceea ce căutăm să îndeplinim, înseamnă a ne lipsi de la bun început de orice nădejde de reușită.

A prefera înseamnă a dori, a iubi. Morala nu are nevoie de subiectivism, de principiul bunului plac, ci de libertate și aceasta nu e posibilă decît în și prin determinare. Pentru a ne asigura libertatea este suficient ca imaginația noastră să conceapă un plan de viață pe care să-l realizăm. Liberul-arbitru este invocat de cei risipiți și care tind să se piardă, de cei care ajung în pragul afirmării orgolioase a libertății absolute.

Dacă fatalismul poate constitui o consolare pentru umilințe și neputințe,

dacă el consideră că puterile de judecată au numai glas consultativ dar nu deliberativ, fiind o scuză pentru lipsa noastră de curaj, atunci teoria liberului-arbitru dă curs subiectivismului și voluntarismului, celui «început absolut» al fiecăruia dintre noi care constituie o utopie infirmată de experiența cea mai elementară.

Această linie de analiză pornește de la Sf. Augustin, e întrevăzută de René Descartes, e preluată de John Stuart Mill, aflându-se la baza a ceea ce el numește «cultura personală», pentru ca să se afirme propriu-zis o dată cu Friedrich Nietzsche și Jean-Paul Sartre. Pentru Nietzsche, la fel ca și pentru Freud, fondul ființei umane e dominat de pulsuni. După cum am constatat în analiza anterioară, Nietzsche ne dezvăluie că ființa umană nu are un sprijin transcendent, că hazardul, departe de a fi opusul necesității, desemnează una din dimensiunile sale, aceea prin care, în cuprinsul veșnicei reîntoarceri, putem respinge finalismul, în beneficiul unei interpretări amoraliste a devenirii. Mitul veșnicei reîntoarceri este o perpetuă și frecventă invocație a exigenței depășirii de sine. El vizează supraomul și voința de putere. Prin ultima, ființa umană se debarasează de nostalgiile vane și aderă la devenire pentru a face din ea câmpul neîngrădit al creativității sale. Ea reprezintă marca vieții ascendente.

În acest context, Nietzsche se dezice de ideea caracterului imuabil al lui Schopenhauer și admite în plus colaborarea voinței cu conștiința, colaborare ce se manifestă în atitudinile și faptele ființei umane. Omul care acceptă riscurile, care promite, pentru care "nimic nu este adevărat, totul este permis" (Fr. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Société de Mercure de France, Paris, 1909, p. 213) constituie pentru Nietzsche marca voluntarismului pe care el îl promovează în materie de moralitate.

În viziunea sa, ființa umană dotată cu voință robustă și activă, dominată de un instinct combativ dispune de prerogative de care nu poate beneficia unul cu o voință slabă. Nietzsche consideră normal să urmărim ceea ce este mai puternic, neglijând faptul că puterea fără justiție nu se legitimează moral. "Astfel – observă Ch. Andler – calitatea eroică a sufletului este în fondul său ambiția de a domina, și forța acestei ambiții poate merge pînă la dezorganizarea caracterului acolo unde el se instalează" (Ch. Andler,

*Les précurseurs de Nietzsche*, Editions Brassard, Paris, 1920, p. 97).

Prin promovarea unui personalism accentuat, linia de analiză a lui Nietzsche deschide porțile voluntarismului profesat de existențialism, îndeosebi de poziția filosofică a lui Jean-Paul Sartre. Prinsă de vîrtej și de greață, ca urmare a contingenței sale radicale, ființa umană inventează «dreptul la viață», «dreptul la muncă», «dreptul la respect» și, finalmente, «dreptul la nemurire». Sartre evidențiază faptul că atît timp cît rămîi prizonier al lui Dumnezeu, al exigențelor și obișnuințelor sale, nu reușești să creezi prin tine însuși.

În opera sa *L'existentialisme est-il un humanisme?* Jean-Paul Sartre subliniază ideea că viața nu are un apriori, că pînă cînd nu trăim viața, ea nu înseamnă nimic, că valoarea vieții se leagă de sensul pe care îl căutăm și-l alegem. El revine mereu la aceeași idee că trebuie să fii un om printre oameni și, ca atare, este necesar să-l refuzăm pe Dumnezeu.

Esența nu precedă existența; ea nu este teonomă, ci fiecare și-o poate alege. Tocmai de aceea, omul este «condamnat la libertate», intră în existență fără mandat, călătorește fără bilet și ignoră scopul. El nu este decît ceea ce se face. El este libertate absolută. Libertatea este un risc pe care ți-l asumi întotdeauna singur și, ca atare, singur suporti consecințele. Omul nu scapă de servituți decît prin revoltă, actul suprem al afirmării-de-sine.

Jean-Paul Sartre refuză Dumnezeul-artizan, cel care fabrică oamenii în vederea unui scop ce le este exterior și care are fixitatea unui destin. Dacă omul ar fi de factură artizanal divină, ar însemna că el nu mai are în mod efectiv nimic de «inventat», că el înfăptuiește mai mult sau mai puțin un rol de care nu se poate dezice. El deosebește între ființa-în-sine și ființa-pentru-sine. Dacă poți gândi ființa-în-sine fără ființa-pentru-sine, invers nu este posibil. Conștiința este ceea ce nu este. Ea vizează mereu o ființă care nu este ea. Tocmai de aceea, ea este paradoxală. Pe parcursul întregii sale existențe, ființa umană rămîne necoincidența-de-sine cu sine, adică o ființă imperfectă. Acest voluntarism exagerat al lui Sartre îl determină să ajungă la două idei pesimiste, cu o rezonanță absurdă: omul este o «pasiune inutilă» și un fundament fără fundament al valorilor. Libertatea sa este

sursă de neliniște. El se vrea necesar, justificat, «mandatat» și «ales».

Pentru demersul nostru, reținem de la Sartre că libertatea de a alege și de a face este o condiție necesară pentru manifestarea voinței individuale, că actul voluntar este un act deliberat, implicând reprezentarea unui obiectiv și mobilizarea afectivității. Acestea sunt contribuții de netăgăduit. Dar împreună cu Mircea Florian distingem între *voire* ca proces și *volițiune*. *Voința* nu are sens decât desfășurându-se în timp și nu se confundă cu *volițiunea* deoarece este programul care acompaniază o decizie, cel care voiește sau voitorul și scopul sau voitul.

S-a identificat în mod nepermis *voința* cu actul voluntar (dar ea cuprinde și actele involuntare) și *voirea* cu *volițiunea*. Or, "voirea rezidă în a promova dorința în proiect" (C.-M. Prévost, *La Volonté*, P.U.F., Paris, 1986, p. 123). Acest proiect necesită ca un program elaborat în prealabil să poată fi modificat. Dacă am fi nemuritori nu am lua în seamă greșelile, erorile, remușcările. Dar murim într-o zi și timpul nostru e finit. Finitudinea implică elaborarea unor proiecte care pornesc de la valori și au implicații valorice.

Mobilurile, motivele, deciziile, actele sunt aspecte care necesită prezența și acțiunea voinței, legăturile ei intime cu eul care evoluează și evaluează și a cărui liberă maturizare dă curs tendințelor profunde ale persoanei. Paul Ricoeur disociază între *voință* constituită (putere) și *voință* constituantă (stăpânirea-de-sine).

Astfel, față de linia de analiză a lui Kant, Schopenhauer, Spencer, orientare care identifică temperamentul cu caracterul, fatalismul cu determinismul, care consideră *voința* ca o realitate-în-sine premergătoare oricărui act de conduită și factor determinant al acesteia, *este necesar să subliniem în mod tranșant că voința este o rezultată*.

Iar față de teoria liberului-arbitru profesată cu nonșalanță de Nietzsche și Sartre, trebuie să precizăm că *voința autonomă nu e totuna cu voința arbitrară, voința bunului plac, care subordonează realitățile lumii înconjurătoare principiului plăcerii*. Valențele formative ale voinței capătă curs datorită libertății morale. Aceasta este pentru toate evenimentele vieții ceea ce este lumina soarelui pentru peisaj.



Cei care consideră intențiile noastre ca fiind suficiente pentru a asigura moralitatea, iar eforturile și faptele propriu-zise ca fiind inutile pot «să lase la intrarea în viață orice speranță». Deosebindu-se de conștiința-de-sine, voința implică intervenția activă a acesteia, deoarece, după cum observă Camil Petrescu, "caracteristica voinței este motivarea ei prin gândirea concretă" (Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 330).

Așadar, voința este o rezultată a unor procese în care intră reflexele condiționate, tendințe, dorinți, aspirații și idealuri, precum și deliberările raționale, fără ca voința să se identifice cu registrul tematic al conștiinței. În cazul agentului și al subiectului moral, voința se manifestă nu numai prin acțiuni pozitive sau negative, ci și prin abținere sau omitere. Acestea contribuie la apărarea de sine față de primejdii și compromisuri. *Voința se întemeiază pe determinism pentru a-l depăși. Ea îi asigură caracterului corelația dintre concepția despre lume și adaptabilitate, între sistemele de valori și libertate, între inteligență și moralitate.*

Educația voinței. Nu dispunem, ca natura, de sute de veacuri pentru a săpa în granit, dar putem stârpi deprinderile rele și institui pe cele bune. Educația voinței prin noi înșine e posibilă. Fapta nu prețuiește decât în măsura în care lucrează cu folos. Pornirile bune, dacă nu le reînnoim, nu vor duce la o recoltă consistentă de fapte. Decizia vie, limpede formulată este, în această operă a reînnoirii de sine, un element necesar și coagulant.

Pentru orientarea generală a conduitei, important este temeiul ontic pe care-l considerăm la baza stării de moralitate. Dacă acceptăm, împreună cu scepticii, că lumea așa cum există este rezultatul unei întâmplări norocoase, că, prin urmare, voința și conștiința s-au născut și s-au format aleatoriu, atunci șansele noastre de perfecționare și reușită morală sunt sensibil reduse dacă nu aproape inexistente.

În schimb, dacă admitem teza contrară, aceea a moralității posibile, datorită faptului că existența se găsește pe calea devenirii, determinată de ciclare și reciclare, șansele legate de afirmarea voinței umane sunt considerabil sporite, iar munca de disciplinare, de potențare a puterilor acestuia, de formare a unui caracter puternic reprezintă un obiectiv de

neocolit al educației. Orientarea sceptică dispune de un singur argument și anume că noi nu știm nimic, că suntem abandonați în acest canton sau zonă a universului și, prin urmare, cunoștințele noastre sumare nu ne rezervă decât o ființare sub semnul zădărniceii.

Orientarea moralității posibile consideră că lumea este ordonată, că viața își regăsește pulsionile fundamentale datorită legilor nestrămutate ale naturii. De aceea, conceperea structurii existenței, ca fiind în același timp determinată, în curs de determinare și determinantă îngăduie sau permite afirmarea adevărului moralității. Nu respingem deci posibilitatea că mersul lucrurilor tinde spre gândire și moralitate.

A gândi înseamnă a organiza și a clasa. Gândirea solicită ordinea și ne dezvăluie, pe lângă ordinea logică a discursului teoretic, ordinea rețională care există în lume și care face posibilă afirmarea stării de moralitate. Orientarea sceptică nu ajunge decât la îndreptățirea egoismului personal și la nerecunoașterea altor valori decât abilitatea.

În materie de moralitate, alegerea nu este facultativă ci obligatorie, căci a nu alege înseamnă totuși a te pronunța pentru o atitudine, aceea a ocolirii oricărei variante responsabile și acționării la voia liberului-arbitru, ceea ce readuce în prim plan hedonismul moralei antice. Numai teza moralității posibile dă o rațiune existenței noastre, strădaniilor spre mai bine, luptei contra nedreptății și imoralității.

Subscriem părerii lui J. Payot potrivit căreia "este o datorie superioară plăcerii de a filosofa, datoria de a lucra și de a lucra cinstit" (J. Payot, *Educația voinței*, Ed. Cugetarea, București, 1944, p. 111). Odată marea alegere făcută, adică admiterea tezei moralității posibile, urmează celelalte, printre care și decizia pentru o muncă susținută, ordonată, competitivă, renunțând la hedonism, la trândăvie, în favoarea unei vieți demne și echilibrate.

Omul agitat, zbuciumat e contrariul omului de acțiune. "Cine nu meditează, cine nu are pururea prezent în minte scopul general ce urmărește, cine nu caută cu toată stăruința cele mai bune mijloace pentru a atinge scopurile parțiale ajunge, vrînd nevrînd, jucăria împrejurărilor" (Idem, p. 113). Reflecția este condiția necesară a unei vieți active și

rodnice.

Limbajul comun se referă prea puțin la bunătate sau dezinteres etc., iar noi suportăm impactul și sugestiile acestui limbaj. Sintagma «om mare» ne face să ne gândim mai degrabă la capacitatea militară a lui Cezar decât la măreția morală a lui Epictet. Eliberarea de sugestiile mediului și limbajului comun denotă eliminarea treptată a slăbiciunilor voinței.

De îndată ce viitorul subiect moral a trecut prin experiența vieții comune, el trebuie să fie preocupat să nu se mai înșele asupra valorii raporturilor cu lucrurile, cu celelalte persoane și cu el-însuși. Stăpânirea-de-sine înseamnă nu numai eliberarea de sugestiile lumii exterioare și interioare, ci și o predominanță a inteligenței asupra înclinațiilor inferioare ale sensibilității.

Munca rodnică și folositoare umanității au îndeplinit-o în liniște, fără grabă, fără zgomot oamenii meditativi, cugetătorii. Reflecția dă naștere unor puternice mișcări afective, transformă dorințele timide în decizii energice, neutralizează sugestiile limbajului și pasiunii, îngăduie o privire scrutatoare asupra viitorului.

Reflecția ne permite să abstragem din regimul vieții cotidiene reguli mai întâi provizorii care, prin verificare *de facto*, merg spre autoritatea și limpezimea unor principii formative și conducătoare ale conduitei noastre. Formulate în maxime clare, ele duc la disciplinarea dorințelor variabile, a mișcărilor divergente, pentru ca treptat să se ajungă la fâgașul unei deveniri statornice și calme.

Voința este alcătuită deopotrivă din acțiuni involuntare și voluntare. Energia stă la baza ambelor tipuri de acțiuni. Atenția poate să canalizeze energia într-o direcție sigură; ulterior, reflecția ne eliberează de răvășirea haotică a sentimentelor și pasiunilor, ne ferește de dispersiunea exterioară. Timpul activităților voluntare e intermitent și foarte scurt. Cerințele fiziologice și sociale ne acoperă cea mai mare parte a vieții. Pentru a conduce pe alții trebuie să știi mai întâi să te conduci pe tine însuși.

Educația voinței este cu neputință fără crearea unor deprinderi bune și trainice. Numai datorită probelor de foc ale experienței ele se pot crea. Exercițiul este școala primară a voinței. Utilizarea energiei voinței implică

eforturi îndelungate. Sănătatea este o condiție a energiei canalizate în direcția realizării unor proiecte de durată. În acest context, distingem între pasiunile pasionale și pasiunile pasionante.

Primele, pasiunile pasionale sunt o manifestare a apetiturilor, a senzualității, a unei sentimentalități tulburi, ele includ germenul propriu tuturor viciilor ce slăbesc voința. Trecerea de la pasiunile pasionale la acelea pasionante se realizează atunci când, după cum spune Heruvim al lui Beumarchais, "nu iubești nici o femeie anumită, iubești dragostea", adică iubirea platonice constituie resortul intim al pasiunilor pasionante. Ele au o motivație superioară, dincolo de animalic și senzual, întrețin voința și conștiința în stare de supraveghere, vizează proiecte ce necesită strădania și eforturi îndelungate, mențin afirmarea demnă a ființei umane.

Dragostea e indispensabilă și nobilă în lumea aceasta, recunoaște romancierul italian Manzoni, acțiunea ei nu va lipsi niciodată, dar nu e folositor să ne umplem întreaga viață cu această preocupare. Mai sunt și alte sentimente care trebuie să ne pătrundă în suflet, precum mila, iubirea aproapelui, blîndețea, îngăduința și spiritul de sacrificiu, valori pe care ni le-a propus morala creștină.

Numai munca metodică, ordonată dă gîndirii o preocupare puternică și trainică. O asemenea preocupare pune capăt sugestiilor insidioase de ordin sexual, celor ale limbajului comun sau celor întreținute de cultura de masă. Pentru cei care nu știu să-și cucerească, dincolo de fatalitățile vieții organice, de inerție, dincolo de îndatoririle sociale ale profesiei lor, cîteva ceasuri de meditație fecundă, impresia de zădărnici a vieții poate deveni dureroasă. Sentimentul că întreaga viață este o iluzie deșartă, fără nici o consistență ajunge insuportabil.

Un om care are o voință puternică este un spirit îndrăzneț, plin de inițiativă și extrem de prudent în testarea și verificarea cunoștințelor. După cum un magnet cristalizează pilitura de fier în forme regulate, ideea face ordine acolo unde e dezordine; face din haosul pulsionilor și impulsurilor operă de artă. Ne putem forma și reforma caracterul, ne putem educa noi înșine voința, considerăm că universul admite o viață morală și orice efort spre mai bine nu e pierdut. Opera de educație a voinței reprezintă

principala cale de creștere a puterii noastre intelectuale și dobândire a unor satisfacții majore.

**4. 3. Conștiință și caracter.** Temperamentul constituie creuzetul adânc al individualității umane și al persoanei și/sau viitoarei personalități. "Individualitatea este ceea ce aparține unui om, este felul propriu de a fi al acestuia, irepetabilitatea sa; prin ea omul este el și prin determinare și prin autodeterminare, și ca ereditate și ca valoare dobândită" (I. Grigoraș, *Personalitatea morală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 40).

După cum o mânășă sugerează o mînă, la fel o individualitate determină o persoană sau o personalitate. Componentele majore pentru statutul existențial de persoană și/sau personalitate sunt voința, conștiința și caracterul. Voința ca rezultată implică participarea conștiinței, dar nu îi epuizează întregul conținut și îndeosebi funcțiile specifice pe care le îndeplinește. La rîndul său, termenul de caracter se deosebește de cel de personalitate, care se aplică la totalitatea afectivității și comportamentului uman.

Cu alte cuvinte, caracterul accentuează doar cîteva particularități distinctive ale personalității umane, el formîndu-se ca rezultată a îmbinărilor specifice dintre temperament, voință și conștiință în contextul relațiilor umane de ordin social. Caracterul este invariantul unei personalități, structura și stilul unei mentalități care se formează în mod progresiv din copilărie și pînă la vîrsta senectuții, parcurgînd avaturile vieții. Voința este liantul între ansamblul dispozițiilor sau al aptitudinilor conținute de temperament și stilul de acțiune impus de un caracter datorită atitudinilor. Caracterul este un fel de regulator al conduitei noastre și un principiu organizator al semnificațiilor vieții pe plan valoric.

Conștiința noastră este în același timp constituită (fondul aperceptiv), în curs de constituire (condiționarea momentană) și constituantă (prin motive, convingeri și atitudini). Disciplinarea operată de voință decurge din luarea sub control a viciei noastre psihice, a pulsuniilor și impulsurilor acesteia, datorită reflecției, pentru ca prin autorefecție (resemnificare)

mobilitățile să se transforme în motivația conduitei noastre.

Conștientizarea vieții psihice trebuie să țină seama de constrângeri, frustrări, slăbiciuni, tensiuni și zbuciumări. Deștelerind inconștientul, se poate să descoperim imensa durere a omului și teama sa față de moarte. Imperativul socratic al cunoașterii-de-sine este subminat dacă nu deslușim cel puțin tendințele esențiale ale inconștientului.

Eul, cu cele trei ipostaze ale sale – eul-de-moment, eul imaginar, eul socializat – este centrul conștiinței care experimentează, ca produs al experienței, al cunoașterii și al duratei. Nevoile umane se specifică sub influența condițiilor sociale. Ele au la bază unele tendințe care se manifestă periodic. Astfel, un dinamism primar, foarte puțin diferențiat se structurează și capătă complexitate parcurgând traiectoria fiecărei ființe umane.

În consecință, primul moment al acțiunii morale, conceperea posibilităților practice, ne apare ca un fapt psihologic care diferă de la o persoană la alta, dar care este în mod intim legat de natura proprie fiecăruia. Conflictul diverselor tendințe (organice, psihice, sociale), confruntarea dintre pornirile egoiste și cele altruiste, dintre mobilitățile inferioare și motivele superioare determină conștiința subiectului să devină critic subiectivă în ceea ce privește alternativele legate de acțiune.

Datorită conștientizării (reflecției) și resemnificării (autorefecției) conștiința interiorizează o serie de reacții intra-personale care definesc un subiect înzestrat cu eficacitate proprie. Subiectul devine un sistem de forțe relativ independente, coordonate de către un eu și exprimate de conștiința-de-sine prin atitudini. Luând în posesiune devenirea noastră psihică putem deveni fiecare un eu mai complex, mai bogat în tendințe, mai în măsură să acționeze în mod rațional și moral, adică să formeze un caracter.

Caracterul este forma concretă pe care și-o dă ființa conștientă. Într-un sens, caracterul este definit și limitat prin structura sa, în calitate de ființă ieșită din natură, biologică și socială și, de asemenea, în alt sens, el este deschis spre actualizarea tuturor posibilităților pe care le poartă cu sine. Caracterul este exigența și concretizarea unei forme în care se intersectează și se integrează deopotrivă necesitatea și libertatea.

Creația de sine prin sine-însăși comportă etape în planul existenței individuale și diferite nivele de integrare. În calitate de organism biologic, de decupare și organizare a unei porțiuni de materie organică, aceasta devine mijloc de a-și insera acțiunea în lumea înconjurătoare. «Eul» persoanei prelungește și domină corpul. El permite ființei să descindă în străfundurile tainitelor sale, să se cunoască, să devină o individualitate ireductibilă și inconfundabilă.

Nu împărtășim punctul de vedere potrivit căruia caracterul ar fi suma particularităților proprii unui individ, ansamblul variantelor psihice ce acompaniază proprietățile specifice. Acestea alcătuiesc doar fundalul varietății mișcărilor individuale. *Caracterul se circumscrie prin atitudini, tablă de valori, nivel de aspirații, proiecte și scopuri urmărite*. Formarea caracterului înseamnă a dezvolta ceea ce este originar și original în noi, a concilia și armoniza aceste diferențe, nu numai în scopul de a le face compatibile între ele, ci și de a duce prin comunicare și comuniune la o veritabilă solidaritate între conștiințe.

"Caracterul este forma concretă prin care se exprimă în fiecare ființă exigența unei sinteze totale" (René Hubert, *Traité de pédagogie générale*, P.U.F., 1946, p. 230). El devine coerentă în prezent și stabilitate în durată. Diversitatea inclusă în caracter nu poate merge până la anihilare și excluderea sentimentului unității. Trecerea de la sine la eu se face prin această extensiune și durată.

Integrarea ființei umane într-o triplă perspectivă temporală, spre deosebire de comportamentul prezentist la animale, necesită apropierea trecutului pentru ca fiecare din noi să ne regăsim același prin perpetuare în prezent și previzionare a viitorului. Stabilitatea caracterului se exprimă nu prin permanentizarea stărilor psihice care exclude devenirea însăși a conștiinței, ci prin constanța atitudinilor în fața vieții.

Tendențele sunt energiile psihice care premere și stimulează formarea atitudinilor. Stabilitatea caracterului se leagă nu numai de atitudini, ci și de tabla de valori, de proiectele alese și urmărite, într-un cuvânt de viziunea generală asupra existenței. Această exigență a unității și coerenței constituie simburile formator al caracterului. Nu numai policromia stărilor

psihice care se pun și se opun, ci și confruntarea unor tendințe și manifestări contradictorii, care întrețin un germen de amorfism, necesită identificarea unității în diversitate, depășirea momentelor de ruptură sau dislocare, prin asigurarea afirmării unor curenți ascendenți.

Se poate conchide că organizarea stabilității caracterului se face prin punerea de acord între cele trei ipostaze ale eului – eul de moment, eul imaginar și eul socializat – prin evitarea cristalizării elementelor psihice în direcții divergente datorită realizării de către conștiință a funcțiilor sale specifice: funcția cunoașterii-de-sine, de autodeterminare și automodelare.

Societatea nu ne furnizează decât sprijinul unui nume și al unei stări civile. Ea se interesează mai degrabă de manifestările personalității decât de structura intimității sale. Or, prin funcția de automodelare, conștiința personală contribuie la stabilizarea și formarea caracterului. Conștiința ajută la integrarea într-un tot unitar a calităților psihice, intelectuale și morale. În cazul în care conștiința personală este critic-selectivă, atunci ea se opune cursului vieții sociale care îi cere omului să pară mai mult decât să fie.

După cum consideră René Le Senne în cartea sa *Traité de caractérologie*, sunt puțini oamenii care, în mod riguros, rămân aceiași în ceea ce privește identitatea lor de esență în manifestările gândirii, sensibilității și conduitei lor. Majoritatea posedă trei sau chiar patru caractere mai mult sau mai puțin diferite: a) cel pe care îl au realmente; b) cel pe care îl arată celorlalți; c) cel pe care doresc să-l aibă; d) cel pe care își închipuie că-l au.

Prima ipostază se referă la faptul că fiecare ființă are o natură dată de orientarea pozitivă sau negativă, marcată de toate experiențele anterioare, dominată de divergențe și contradicții. A doua ipostază, sau poate mai bine spus mască, se referă la un prim efort de selecție și organizare în vederea adaptării la circumstanțele vieții sociale, altfel zis imaginea pe care își închipuie fiecare că ar avea-o despre el grupul sau o anumită comunitate umană. Fiecare caută să joace și să mențină personajul său sau, dacă aceste grupe sunt multiple, diferitele personaje ce corespund fiecăruia dintre ele.

Caracterul pe care fiecare ființă aspiră să-l aibă le depășește pe celelalte



două și se opune lor; concentrînd idealul și aspirațiile intime ale fiecăruia dintre noi, el este mai profund decît tot ce se produce și se manifestă în realitate. În sfîrșit, caracterul pe care fiecare ființă crede că-l are rezultă dintr-o specie de compromis între ceea ce el este și ceea ce aspiră să fie.

Rolul educației este de a ajuta ființa umană să-și conserve coeziunea și stabilitatea, de a face ca diversitatea aspectelor caracterului să nu afecteze unitatea sa integrativ-dinamică. Ocupîndu-ne de voință, am subliniat că nu suntem de acord cu teza caracterului înnăscut sau gata făcut ori cu teza care admite că în mod original natura umană ar fi uniformă, toate ființele fiind dotate cu aceleași posibilități de dezvoltare, dar că diferențele apar datorită circumstanțelor cu care se confruntă fiecare pe parcursul evoluției.

Caracterul se constituie sub exigența unității de sinteză prezidată deopotrivă de voință și conștiință. El condensează etapele maturizării psihoîntelectuale în planul existenței individuale și influențele mediului fizic și social. Diversitatea caracterelor individuale depinde de orientarea dată, sintezei afective, de nivelul de conștiință la care se efectuează, de modul cum se realizează adaptarea la experiență și la exigențele constitutive ale persoanei în cauză; într-un cuvînt, de alegerile pe care le face referitor la afirmarea propriei sale personalități.

După sinteza pe care o realizează ființele umane și predominarea facultăților psihice, deosebim trei mari clase de caractere: clasa celor la care predomină înclinațiile cognitive, clasa celor la care predomină tendințele practice și clasa celor la care predomină tendințele afective. Primele două clase cuprind caractere nearmonizate, în curs de constituire, dar cu tendințe divergente, care nu au ajuns la o dezvoltare completă a vocației lor umane.

Loialitatea, generozitatea și pietatea, acestea sunt tendințele afective supreme la care se poate ridica ființa umană în procesul de formare a caracterului. Loialitatea este virtutea omului de gîndire, generozitatea a celui de acțiune și pietatea a celui religios. Caracterul omului se definește nu numai prin forma și conținutul său, ci și prin atitudinea pe care o adoptă individul față de societatea în care trăiește: conformism, conformitate sau nonconformism.

Atitudinea conformistă răspunde cerințelor instinctului de conservare, de supraviețuire; atitudinea de conformitate e instituită de persoanele care au o conștiință critic-selectivă, iar atitudinea nonconformistă de cei care nu recunosc nici o valoare existentă și care, de asemenea, nu ne propun alte valori.

Caracterul se exprimă sub *speciae integralis* prin mobilizarea efectivă a afectivității, singura sinteză care pune în joc întreaga conștiință. Căci a cunoaște pentru a înțelege, pentru a acționa, pentru a te bucura, pentru a iubi, pentru a fi tu însuși, aceasta este menirea majoră a ființei umane.

## INTEROGAȚII ASUPRA CULTURII MORALE A SECOLULUI XX

### 5. 1. Secularizarea și implicațiile sale morale în cultura secolui XX.

În secolul XX s-a zdruncinat credința într-o structură stabilă a existenței care ar conduce devenirea pentru a da sens cunoașterii și normelor de conduită. Trăsătura dominantă a lumii moderne este **secularizarea**. Termenul de secularizare provine din limbajul juridic. La jumătatea secolului al XVIII-lea, acest termen se referea la transferul de bunuri și pământuri aparținând bisericii spre instituțiile private și autoritățile civile.

În această accepțiune, secularizarea nu a devenit un termen negativ. El a primit această conotație în perioada confiscării proprietăților ecleziastice înfăptuită de revoluția franceză și Napoleon. În dreptul canonic, termenul indică reîntoarcerea la lume (*ad saeculum*) a persoanelor aparținând ordinelor religioase. Avînd în vedere acest fapt, termenul de secularizare nu semnifică în mod necesar laicizare.

În ambele cazuri, termenul de secularizare trimite la un conflict implicit sau latent între lumea spirituală și lumea materială, atît în sferele vieții civile, publice, cît și în sferele vieții individuale. Conflictul între cele două sfere de competență, ecleziastă și civilă, a vizat controlul asupra activităților sociale și asupra instrucției superioare. Ca atare, conflictul dintre Biserică și suveranitatea politică a devenit elementul central al procesului de modernizare, al cărui rezultat nu a fost altul decît ceea ce se numește secularizare.

Acest fenomen a determinat îndeaproape modernitatea. El desemnează nu numai procesul prin care sectoarele societății și ale culturii s-au sustras instituțiilor și simbolurilor religioase, ci el reprezintă mai mult decât un proces socio-structural, întrucât a afectat totalitatea vieții culturale și ideatică. Secularizarea urmează unei vârste în care religia a constituit instanța supremă de justificare ultimă a ordinii sociale și existențiale.

La acest proces și la rezultatele lui au contribuit reforma protestantă și revoluțiile democratice. Ele au determinat afirmarea liberalismului, a raționalismului și organizarea științifico-tehnică a vieții umane, produs al "ascezei intramundane", după sintagma lui Max Weber. Pe structura tradițională a bisericii creștine, pe sentimentul național al statului modern și pe morala conștiinței individuale s-a bazat cultura burgheză a secolului anterior.

Primul război mondial a arătat incapacitatea lumii burgheze secularizate și laicizate de a domina conflictele născute de propriul sistem. Revoluția industrială s-a afirmat sub o formă discontinuă în Europa. Aceasta nu înseamnă că progresul tehnic și economic, speranța de a vedea libertatea garantată și perfecționismul civilizator, elemente constitutive ale fizionomiei morale ale secolului anterior, au luat sfârșit.

În perioada interbelică asistăm la dispariția interiorității și la funcționalizarea vieții sociale a responsabilității anonime. Încă din anul 1930, Karl Jaspers folosea sintagma "responsabilitate anonimă". Ordinea socială exercită o presiune structurală atât de puternică încât individul nu mai are posibilitatea, chiar în sfera intimă a existenței, de a fi stăpîn al deciziilor sale. Socialismul nu a fost capabil să bareze procesul autodistrugerii interioare a lumii burgheze. Secularizarea a început cu viața științifică, pentru a se extinde treptat la alte domenii: politic, economic, viață personală, pînă la emanciparea conștiinței în alegerile sale etice.

Secularizarea este un fenomen «pluridimensional», avînd totuși o constantă: ea este la fel ca și fapta unui om care consideră că, odată ajuns la o vîrstă adultă, în alegerile sale, poate să treacă peste «ipoteza existenței lui Dumnezeu». În secolul XX, lumea socială este supusă unor schimbări cu efecte imprevizibile, iar în caz de tensiuni și conflicte, așteptăm de la

știință ca ea să-și asume rolul de instanță a deciziei.

Spre ea se îndreaptă așteptările și speranțele atunci când este vorba de a evita calamitățile și catastrofele sau când este vorba de creșterea bunăstării materiale. Societatea ascultă de părerea experților, de planificarea conștientă, de gestionarea riguroasă a resurselor, fapte ce domină toate domeniile existenței și, se înțelege, și opinia publică. Problema care se pune cu toată acuitatea în prezent este următoarea: cum să se înțeleagă individul el-însuși în ansamblul unei realități sociale dominate de știință?

Secularizarea se prezintă sub un dublu aspect: unul pozitiv, legat de accesarea omului la autonomie și altul negativ, legat de afirmarea unui individualism de factură hedonistă. Lumea secolului XX s-a structurat în mod progresiv după alte valori care, chiar dacă provin din lumea creștină, s-au detașat de arbore.

Într-un fel, Biblia a dus la secularizare în măsura în care a considerat creația ca fiind livrată în întregime stăpînirii omului: ea a desacralizat puterea politică, a desacralizat valorile, nerecunoscînd ca valoare decît unicul. Transcendența s-a constituit nu numai ca o expresie a alienării (L. Feuerbach, K. Marx, Fr. Nietzsche etc.), ci și ca o sursă a drepturilor ființei umane concrete și sensibile. Aceste drepturi au avut mereu, pînă în a doua jumătate a secolului XX, drept dimensiune transcendentă promisiunea fericirii.

Secularizarea capătă ființă ca ideal rațional vizînd punerea în lumină a unității naturale în cuprinsul multiplicității. În regimul vieții desacralizate se afirmă în același timp transcendența divinului și caracterul autonom al lumii sesizată ca produs al legilor naturale și umane. Din punct de vedere moral, secularizarea comportă două linii de orientare opuse: una care așteaptă totul de la știință și revendică o autonomie fără limită sau limite (o iluzorie independență), care a dus și duce la scepticism și indiferentism și o altă linie de orientare care valorizează autonomia omului în sensul întemeierii unei etici a responsabilității.

Secularizarea corespunde, de asemenea, unei diferențieri progresive a domeniilor și nivelurilor de acțiune ca funcții sociale: economie, drept,

politică, domeniu public și privat, arii specifice și în mod relativ independente, dotate cu propriul lor sistem de valori și cu o coerență internă. La început, acest proces al secularizării s-a manifestat tendențial. Probleme precum căutarea sensului (filosofie și morală), legitimarea puterii (politice și de drept) sau cunoașterea naturii (știința) au tins să se întemeieze într-o manieră autonomă în raport cu religia.

În secolul XX, viața se eliberează de subordonarea ritmurilor sezoniere, ordinea socială apare din ce în ce mai mult ca o convenție normativă, întemeiată pe un contract în mod voluntar acceptat și, ca atare, susceptibil de a fi revizuit. Viața socială este marcată de slăbirea legăturilor întemeiate pe necesitatea materială și accentuarea caracterului schimbător al formelor sociale, fapt care atenuează în mod nemijlocit presiunea sensului, caracterul său transcendent și imuabil. Critica adevărurilor se înmulțește, iar multiplicarea valorilor hedoniste și estetice favorizează proliferarea dorințelor și a formelor negativismului.

În același timp, cresc posibilitățile de experiență și libertatea alegerilor, dimensiunile proprii existenței individuale se aprofundează, dar și cele ale rățăcirilor și ale pierderii sensului, ale suficienței și indiferenței față de toate lucrurile, cele ale neliniștei față de insignifianța vieții. În acest context, reconsiderarea sacrului este doar o simulare a sensului original, produsele instrumentale și funcționale fiind acelea care ne controlează și ne domină viața.

O dată cu prăbușirea marilor ideologii utopiste ale progresului și societății ideale, criza morală a identității-de-sine este marcată de fanatismul politic și religios, acompaniat de o cohortă de violențe. Barbaria și violența, ca fenomene tipice ale lumii actuale, se leagă de consum (inclusiv de droguri), de fanatismul politic și religios. *Secularizarea duce astfel la adâncirea experienței nonsensului.*

Această mizerie morală a secolului XX este prefațată de Nietzsche care consideră că nu există fenomene morale, ci numai o interpretare morală a fenomenelor. Or, după cum observă Hans-Georg Gadamer, "situația în care reflecția morală este posibilă este întotdeauna o situație de excepție, o situație de conflict între datorie și înclinație, o situație în care prevalează

reflecția morală și examenul detașat de sine" (H.-G. Gadamer, *Les fondements philosophiques du XX-e siècle*, în vol. *La sécularisation de la pensée*, Ed. du Seuil, Paris, 1988, p. 202).

Sunt imposibile identificarea și recunoașterea ansamblului fenomenelor morale în secolul XX. Dar demersul teoretic este necesar și salutar. Este necesar pentru a afla unde am ajuns. Este salutar pentru a ne igieniza și nu doar pentru a ne spăla de păcate precum Pilat din Pont. Chiar dacă admitem împreună cu Gadamer că scepticismul față de orice dogmatism, se înțelege și dogmatismul științei, constituie fundamentul cel mai secret, el este în același timp și cel mai puternic în secolul nostru.

Am semnalat anterior cele două linii de orientare ale secularizării în planul culturii morale a secolului XX: o orientare negativă ce ne expune la nemăsurat, la absența spiritului măsurii, uitînd de tragicul oricărei existențe (finitudinea), ceea ce duce la barbarie și violență și o orientare pozitivă care reprezintă un apel la om, la resursele sale umane în ceea ce privește introducerea noului în stăpînirea cursului devenirii.

Ținînd seama de orientarea negativă, nu putem să nu constatăm faptul că secularizarea a dus, pe de o parte, la apariția omului raționalizat, împotmolit în consum, unidimensional, care se manifestă în direcția unor căi facile. El cedează seducțiilor societății de consum, rezultatul nemijlocit perceptibil în plan comportamental fiind indiferența. Alături de exaltarea ego-ului, indiferența a devenit o trăsătură a modernității.

Indiferența ne risipește în gol. Modernitatea sau epoca post-modernă se numește «era vidului». Cel puțin în Occident, omul și-a pierdut sentimentul tragic al vieții. S-a ajuns la indiferență față de sensul vieții și această pierdere de sens se trăiește fără nelinește și deznădejde. "Vidul de sens, prăbușirea idealurilor nu a condus după cum se aștepta la mai multă nelinește, mai multă absurditate, mai mult pesimism. (...) Indiferență, nicidecum dezastru metafizic" (G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983, p. 42).

Al doilea obstacol, la fel de nociv ca și primul, legat de orientarea negativă în planul culturii morale a secolului XX, se manifestă prin proliferarea formelor răului sau negativismului. Întrebarea lui Dostoievski:

dacă Dumnezeu există, cum poate el să tolereze suferința și moartea inocentului? – a fost reluată de Albert Camus. Dacă el există, el este vinovat. Și dacă nu există, el ar trebui inventat pentru a ieși din impas.

În secolul XX, răul a suscitât revolta. Suferința a subminat speranța și credința. De aceea, resemnării, Camus îi opune revolta. Răul și formele pe care le îmbracă nu pot fi justificate și toate explicațiile ajung în impas. Răul este obstacolul de care nu te poți elibera prin gândire și care suscită întotdeauna revolta. El pune în derută toate mărturiile existenței lui Dumnezeu.

Răul nu este nici pedeapsa păcatului original, nici simptomul unei vinovății nemărturisite. El este o «surpriză». Iisus nu-i clarifică originea, ci doar îl denunță. El ne arată cum să-l depășim, și anume prin luptă. Tocmai de aceea a sfârșit pe cruce. Excesului de rău, el îi răspunde printr-o pîrghie mult mai puternică – iubirea – care ar putea ridica și salva umanitatea.

Prin această orientare negativă, unei normative întemeieri a autonomiei tinde să i se substituie «grija față de sine». Istoria subiectului, de la Descartes la Nietzsche, este considerată de Heidegger ca o consolidare a subiectivității într-un mod plural și nonlinear. Or, după cum subliniază Edmund Husserl, întrebarea este dacă în interiorul imanenței de sine care definește subiectivitatea se poate gândi încă o transcendență a unei normativități capabile să limiteze individualitatea.

Revenirea la o problematică teologică sau religioasă nu este, fără îndoială, nici posibilă, nici compatibilă cu ideea democratică a unei ordini auto-instituite. *O macro-etică planetară a responsabilității are drept premisă de bază intersubiectivitatea și comunicarea.* Autonomia nu este același lucru cu independența, cu autosuficiența sau cu libertatea fără regulă. Aceasta este starea naturală a omului.

Valoarea autonomiei nu se opune dependenței (subordonării față de reguli), ci heteronomiei. Căci autonomia este într-un fel o dependență, dar în sensul în care valorizarea autonomiei rezidă în a face din umanul însuși fundamentul sau sursa normelor și legilor. Prin autonomie, eu rămân dependent de norme și legi cu condiția de a le accepta în mod liber.



Modernitatea este o poziție din care s-a dezvoltat individualismul, era multiformă a individului ajuns în pragul indiferenței și al debusolării, dar este de asemenea locul de emergență a unei concepții în care omul este gândit ca fundament al normelor și legilor sale, ca subiect autonom și este dificil să faci din această emergență a subiectului un simplu moment al dezvoltării individualismului.

În cazul individualismului care duce la nihilism și anarhism, prioritate deține relația om-lume, pe când în cazul orientării morale pozitive, prioritate deține relația om-om, fără a uita de lumea în care trăim. Pe aceasta, individualismul lipsit de suport moral o consideră nu ca pe o mașină, nici ca ordine, nici ca pe o ființă vie, ci ca «haos etern». Or, pornind numai de la om, prin om și pentru om, datorită intersubiectivității și comunicării, într-o lume «abruptă» în care a ființa echivalează cu a rezista, după cum remarcă Paul Ricoeur, poate să existe sens, adevăr și valoare.

Dacă individualitatea desemnează maniera de a fi a unui ins singular, ireductibil la aceea a altcuiva, subiectul se referă la structura pe care fiecare ființă conștientă o are în comun cu semenii săi. Nu poți avea conștiință-de-sine fără poziție în această lume și fără deschidere față de această lume, în interiorul căreia se pune problema recunoașterii celuilalt. Omul nu devine om decât printre oameni.

Într-o serie de texte, Nietzsche face din individ o valoare absolută și un principiu ontologic. El se erijează în apărător al valorilor individualității pronunțate contra a ceea ce el numește câteodată «vulgaritate» referindu-se la disoluția individului diferențiat în nivelare comună. El critică valorile gregare și civilizația de turmă la care s-a ajuns prin Socrate, creștinism, J.-J. Rousseau, revoluția franceză și impunerea idealului democratic.

Or, în cazul omului, nașterea și valorizarea conștiinței nu a fost o fatalitate, ci a decurs din exigențele comunicării și ale limbajului. Nevoia de altul a fost generată de greutatea și necesitățile vieții, întrajutorarea nefiind posibilă fără comunicarea și împărtășirea nevoilor și grijilor, fără o înțelegere mutuală. În acest fel, sub presiunea nevoii de a comunica, se constituie conștiința ca principală componentă a subiectului sau agentului

moral, alături de voință și libertate.

Dar, după Nietzsche, conștiința și limbajul procedează la o «mare falsificare» ce are drept miză «generalizarea» și, ca atare, o «superficializare». Modernitatea, după Nietzsche, este locul unde triumfă «geniul speciei», contra marilor personalități pe care grecii le-au avut înainte de Socrate. La fel, democrația, valoarea politică a modernității, abolind distanțele dintre indivizi, contribuie la nivelarea comună.

Individul-în-sine este o eroare la fel ca și specia dacă nu e valorizat ca un moment al creșterii voinței de putere. În fiecare individ domină multiple centre de forță care se combină și se combat în fiecare clipă (unitatea eului este o ficțiune), ceea ce noi numim voința nu este decât termenul ultim al unui conflict incontrollabil între centrele de forță.

Or, orientarea pozitivă în planul culturii morale valorizează autonomia ființei umane în sensul unei instituirii a justiției sociale (egalitatea drepturilor și obligațiilor pentru toți oamenii) și nu reprezintă o varietate molesită și încă inconștientă a voinței de putere. Deschiderea-de-sine către altul pune capăt nu numai subiectivismului solipsist ci, prin intersubiectivitate, comunicare, înțelegere mutuală, respect și încredere, neagă elita aristocratică nietzscheiană valorizând distanța și ierarhia.

Necoincidența de sine cu sine (finitudinea), necesitatea deschiderii către celălalt prin limbaj și comunicare, prin ceea ce Emmanuel Levinas numește «alteritate», *are în vedere punctul nodal al moralității care rezidă în a gândi altul-în-același, fără a gândi altul ca un alt același*. Fenomenologia lui Husserl rămîne funciarmente umanistă. Contra umanismului clasic care a culminat în fond cu determinarea monadologică a eului, umanismul actual gîndește subiectivitatea ca transcendență ce se deschide spre alteritate și se comunică prin limbaj.

Subiectul moral este de fapt cel a cărui subiectivitate, sursă de sine-însuși nu se identifică subiectului particular, ci cu comunitatea intersubiectivă a unei umanități întemeiată pe norme și legi. Pentru subiect, exigența de a se gândi ca autonom este inseparabilă în modernitate de valorile (morale, juridice, politice) receptate nu de la natura lucrurilor care le implică, ci autoinstituite, în calitate de norme pe care umanitatea și le

dă ei-însăși drept constitutive pentru intersubiectivitate, în funcție de ele modelându-și propria demnitate.

Autonomia nu este decât acel orizont de sens prin referire la care subiectul trebuie să-și gândească acțiunea: în afara acestei referințe, subiectul s-ar pune el-însuși ca o mașină sau ca un lucru, ceea ce ar fi absurd și ar nega posibilitatea oricărui spațiu moral necesar nouă precum lumina pentru o privesc și apa pentru pește. Pentru o macro-etică a reflecției și responsabilității, integrarea finitudinii și autonomiei asigură condițiile necesare descoperirii unui sens, condițiile necesare dar nu și suficiente.

Morala general-umană, la care se gîdea încă Descartes, concepută de pe poziții aprioriste de Kant, căzută din cer în lumea noastră profană, după ce "intelectualismul francez, mai mult decât empirismul englez senzualist, a eșuat într-un ateism lamentabil, vecin cu liberalismul și anarhismul care va submina bazele raționale ale moralității" (Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, Ed. Academiei Române, București, 1995, p. 199), are nevoie de a fi regîndită.

Este necesară mobilizarea cunoașterii actuale în vederea unei macro-etici planetare bazată pe responsabilitate, ținînd seama de efectele puțin previzibile ale activităților colective (știință, tehnică, economie și politică). Este necesară realizarea unei justiții sociale – distributive – la nivel mondial, mediere între raționalitatea consensual-comunicativă și aceea strategică, mediere care nu poate face abstracție de raționalitatea umanistă, al cărui nerv central îl reprezintă nevoia de absolut.

**5. 2. Răul și proliferarea formelor negativismului.** Experiența umană dovedește că înclinațiile și uneori chiar voința răului caracterizează condiția umană într-o măsură aproape egală cu aceea a binelui. Egoismul, in justiția, compromisurile, suferința, mizeria, războiul, moartea sunt rele pentru că ele conțin și provoacă dezordinea. Răul exprimă nu o pedeapsă pentru păcatul original sau un simptom al unei vinovății nemărturisite, el exprimă ceea ce este negativ și neant în noi.

Există în primul rînd o formă rudimentară a răului sau imoralității, care

pornește din slăbiciune sau din absența efortului moral, datorită dezlănțuirii sugestiilor instinctive, egoiste sau pasionale. Ființa umană care se lasă pradă automatismelor, care rămîne prizoniera deprinderilor rele nu are cum să evite răul sau imoralitatea. Aceasta (imoralitatea) recurge la sofisme redutabile, îndeosebi cînd încearcă să acopere totul cu un voal de moralitate. Întrepătrunderea dintre moralitate și imoralitate poate să îmbrace diferite forme și grade: de la omul injust la omul culpabil (vinovat), de la cel culpabil la omul rău, adică cel care premeditează ofensele, jignirile, umilințele și vătămrile aduse celorlalți.

În ceea ce privește înțelegerea conceptului de rău putem preciza că rădăcinile sale pornesc de la influențele insidioase ale instinctelor, ale limbajului comun, într-un cuvînt de la ignoranță și inconștiență ca prim substrat generator al răului, substrat care se prelungește în acceptarea plăcerilor hedoniste, a divertismentelor și lincezelii sufletești. Toate acestea produc relele, al căror corolar îl reprezintă rea-voința de care vorbea Kant și rea-credința de care vorbea Sartre.

De la bun început este necesar să distingem între mai multe forme de manifestare a răului. Ca atare, facem deosebire între răul fizic (defectele de ordin fizic, suferințele produse de diferite boli), răul psihic (maladiile sufletești, înșelăciunea și minciuna) și cel metafizic provocat de limitele înțelegerii umane și de finitudinea și facticitatea ființei umane, și nu în ultimul rînd, avem în vedere o cauză dominantă în prezent la noi – mizeria materială și morală.

Aceste forme nu alcătuiesc răul ca atare, ci ele pot fi calificate ca diferite rele ale căror consecințe nefaste diferă de la caz la caz. Răul în esența sa este imoral și, ca atare, caracterizează orice formă de manifestare a imoralității. În acest context, distingem între greșeala nevoită și cea voită, între vinovăția involuntară și cea voluntară, între ceea ce este demonic și ceea ce este malefic. Toate aceste forme ale imoralității au ca numitor comun culpabilitatea.

Unele rele au caracter contingent, accidental (ele pot să apară sau să nu apară). Altele sunt condiționate în mod necesar (jecmănirea, fărădelegile și corupția generalizată în actuala etapă de tranziție). În ceea ce privește

mizeria morală, aceasta se leagă de decăderea și degradarea condiției umane pînă la nivelul reziduurilor și schematismelor de ordin instinctual. Ea este condiționată multifactorial.

În primul rînd, ea este generată de satisfacerea cerințelor noastre elementare la un nivel minimal. În al doilea rînd, e cauzată de proliferarea plăgilor sociale, cum sunt demagogia, corupția, traficul de influență (nepotism și favoritism) și nu în ultimul rînd compromisurile compromițătoare (doar pe plan politic putem vorbi de compromisuri acceptabile), toate acestea abătîndu-se precum o grindină distrugătoare asupra lanurilor coapte de grîu.

Vinovăția sau culpabilitatea poate fi calificată în funcție de numărul și calitatea greșelilor. În ceea ce privește «demonicul», putem vorbi de dispoziții înnăscute în ce privește comiterea relelor și nedreptăților sau de tentații, obsesii și chiar vicii în manifestarea acestuia. Forma cea mai josnică a demonicului este sadismul, iar forma cea mai distrugătoare este maleficul. Din punct de vedere etic și ținînd seama de mersul vieții umane, răul făcut în mod premeditat în cazul regimurilor totalitariste constituie cel mai grav atentat la adresa condiției umane. Acest rău, la fel ca barbaria și violența, poate fi comparat doar cu bolile incurabile.

Probabil că am pierdut eroismul o dată cu pierderea credinței, o dată cu neglijarea sentimentului tragic al vieții. Probabil că am pierdut simțul onoarei o dată cu pierderea idealurilor de noblețe, de respectare a castității și a curățeniei sufletești. Probabil că intrăm în vîrtejurile dramatice și melodramatice ale vieții deoarece am trecut la un alt stil de viață, marcat esențialmente de relativism, inconsecvență, de căutare a unor satisfacții mărunte de moment, efemere, neconcludente pentru o viață de om.

Din nefericire, confruntarea cu forțele adverse ale răului, negativismului, iraționalului etc. este evitată, fapt care a dus la trecerea de la un spectacol melodramatic al vieții umane la un spectacol tragi-comic, grotesc și bizar. Mai mult ca oricînd suntem marcați de aceste consecințe nefaste ale desfermecării, desvrăjirii lumii, ale tragi-comicului, ale grotescului, bizarului și nu în ultimul rînd suntem marcați de alienare (înstrăinare), anomie (prezența și acțiunea fărădelegilor în raporturile

dintre individ și instanțele civile), de masificare (de realizarea unor activități colective de rutină, lipsite de țeluri), de reificare, într-un cuvânt devenim asemenea unor poșete la modă, participăm cu șanse nesigure la bursa valorilor, îmbrăcăm haina mai multor roluri, devenim personaje, adică suntem lezați în celulele noastre morale de rezistență și, în consecință, ne prefacem că trăim, întrucât nu știm să trăim cu adevărat. Rămânem precum măgarul lui Buridan prinși în dilema lui «a fi» și «a avea».

Această proliferare a negativismului se manifestă prin unele categorii estetice precum banalul, anostul, absurdul, grotescul și bizarul. **Banalul** se referă la viața unui ins care nu se abate de la tiparele comunului, gregarului, care preferă cenușiul și uniformitatea vieții. **Anostul** se referă la ceea ce este șters, tern, lipsit de relief și valoare. **Absurdul** circumscrie situațiile limită, de neînțeles la nivelul sensibilității și intelectului comun. **Grotescul** vizează o îmbinare între absurd și grobianism, dacă nu chiar grosolan. **Bizarul** se referă deopotrivă la ciudățeniile dar și insignifianța sau derizoriul vieții umane.

Toate aceste categorii care exprimă proliferarea negativismului adâncesc starea de deumanizare și degradare a ființei umane, sunt un reflex negativ al procesului secularizării. În trecerea de la epoca modernă la modernitate, absurdul devine din ce în ce mai predominant și îmbracă mai multe forme. În primul rând, se conștientizează faptul că, și dacă existența are un fond ultim, acesta ne rămâne necunoscut.

În al doilea rând, ființa umană conștientizează faptul că, în prezent, nu poate domina și controla modificările și transformările pe care le comportă existența socială, după cum, de asemenea, nu poate exercita un control asupra accelerărilor de ritm determinate de cibernetizarea și informatizarea tehnologiilor, altfel zis, de vârsta electronică a civilizației postindustriale.

În dreaptă consecință, dacă nu știm în ce constă fondul ultim al existenței, dacă nu putem exercita un control asupra proceselor și fenomenelor ce alcătuiesc teatrul existenței noastre, înseamnă că nu știm încotro se îndreaptă viața umană, nu mai suntem capabili să separăm binele de rău, valoarea de pseudovaloare și nonvaloare, legitimul de nelegitim,

firescul de convențional, dreptatea de nedreptate, justiția de arbitrar, adică într-o serie de probleme cheie ale vieții umane noi nu știm ce atitudine să luăm și, îndeosebi, la ce alegeri să recurgem.

Toate aceste situații generează o fenomenologie a absurdului, fac să domine, în raporturile dintre individ și societate, anomia. Astfel, absurdul însoțit de anomie a determinat și determină o creștere a relativismului în ceea ce privește conținuturile semnificative ale vieții noastre (relațiile interpersonale, tabla de valori a fiecăruia, atitudinile abordate etc.).

Prezența masivă a situațiilor absurde și anomice, dominarea comportamentului nostru de către cultura de masă sau aceea a mijloacelor de comunicare în masă denotă din ce în ce mai mult golirea vieții noastre personale de sens sau rost. Această invazie a inumanului sub formă de absurd și anomie este agravată în decăderea și deteriorarea condiției umane de **fenomenul kitsch**. Acesta e rodul unei aprecieri estetice ce inversează însuși esteticul.

Fenomenul **kitsch** se leagă de adâncirea prăpastiei între cultura majoră și cultura de masă. Faptul că o serie de romane încearcă să surprindă gustul și preferințele maselor și că ele răspund unor nevoi pasagere, duce la instalarea kitsch-ului, adică a ceea ce putem numi «pseudoartă» sau «surogat» (înlocuitor). Fenomenul kitsch-ului capătă proporții de masă o dată cu explorarea și exploatarea pornirilor de jos ale comportamentului uman, adică a pornirilor noastre de factură senzuală care ne reduc la măduva spinării și terminația ei.

Pornografia și prostituția sunt fenomene ce caracterizează lumea modernă și actuală. Fenomenul kitsch se constituie ca o expresie a dedublării ființei umane, ca expresie a acceptării minciunilor convenționale. În acest context, «frumosul» se metamorfozează în «interesant», iar «interesantul» în «mercantil». «Adevărul» se metamorfozează în «minciună aproape de adevăr» pentru ca, ulterior, să devină minciună sfruntată și ipocrizie.

Kitsch-ul circumscrie omul lipsit de însușiri, deci cel care nu are caracter ci doar o schiță de caracter, circumscrie un comportament improvizat, nefinisat, unul care neștiind ceea ce este se identifică rolurilor

pasagere pe care le interpretează. În și din perspectivă estetică, kitsch-ul se referă la satisfacerea nemijlocită a dorințelor marilor mase, la instinctul de imitație, la transformările sublimului în ridicol, la identificarea reușitei în viață cu satisfacțiile și succesul de moment.

Acest mimetism cameleonice creează terenul pentru afirmarea creațiilor culturale de ordin melodramatic, ca de exemplu *Dama cu camelii* ș.a. De asemenea, mimetismul duce la producția unor obiecte de consum care afișează mai mult sau mai puțin «veleități» de ordin artistic. Ceea ce putem spune în mod tranșant este că natura nu creează kitsch, el este produs istoric. Idilismul ieftin, personajele de operetă, mimetismul unor pasiuni sau cauze nobile, toate acestea determină ca omul normal sau moral să devină un om de cauciuc, adică să ridice unele pseudoadevăruri la nivel de dogme.

Deși mimează sentimentalismul sau alte porniri de ordin superior, kitsch-ul nu e, de fapt, decît sclifoseală. Sub pretextul că numai boii sunt consecvenți, «omul-kitsch» e dispus la orice compromis. El visează cu orice preț propășirea pe scară socială, călcînd în picioare și ultimele lui rezerve de demnitate. Lui îi sunt proprii ideile la modă și locurile comune aflate în circulație.

De asemenea, în cazul lui îi este proprie o ierarhie a pseudovalorilor și nu a valorilor. El dă dovadă de snobism în dragostea sa pentru ideile mari, dar le folosește în universul său prozaic și, de multe ori, se mulțumește cu reproduceri după marile capodopere. «*Omul-kitsch*» e o apariție camuflată a răului, el nu dispune de un relief valoric, face tapaj de suferințe pe care nu le-a trăit niciodată, mimează deopotrivă fericirea și nefericirea, nu acceptă realitățile vieții, trece de la tînguire la exaltare, de la comportament firesc la unul arogant, emfatic, ceea ce-l discreditează și-l face să trăiască la periferia vieții.

**5. 3. Nevoia de absolut sau momentul «Marelui Anonim».** Nevoia de absolut se relevă ca o dimensiune inalienabilă a ființei umane. După cum o catedrală ortodoxă are o deschidere în cupolă care îngăduie pătrunderea luminii soarelui, la fel Lucian Blaga ne satisface nevoia de absolut. Prin



construcția sa filosofică, Blaga constituie o personalitate marcantă în peisajul culturii europene a secolului XX. Ideea centrală în concepția filosofică blagiană este existența noastră în orizontul misterului.

Acesta ființează pentru noi ca orizont inițial și ca orizont ultim, ireductibil al existenței noastre. El se manifestă sub mai multe variante. Prima sa ipostază este aceea a orizontului inițial al ființării noastre. Ulterior, el se prezintă sub forma semnalată de simțuri, un mister descris prin semne care afectează sensibilitatea empirică, iar după această ipostază urmează aceea a «misterului revelat» pe planul constructiv al cunoașterii, pe plan imaginar și cel al viziunilor filosofice.

Niciodată misterul nu e convertibil în nonmister. *Der ding an sich* sau lucrul în sine kantian nu este decît una din variantele posibile de mister. Lucian Blaga admite și misterul «potențat» sau «radicalizat». El se formulează în mod antinomic sau sub forma antinomiilor transfigurate.

Mersul cunoașterii nu se realizează, după Blaga, în chip liniar, cum se consideră de la Kant încoace, adică sensul de diminuaire a tainelor printr-un proces de cunoaștere ascendent și emancipatoriu în cazul ființei umane. Cunoașterea are două sensuri opuse, plus și minus. În anumite situații se impune direcția **minus**, prin care un mister e potențat și elaborat sub formă de antinomie, în alte cazuri, direcția **plus**.

Există o ambivalență a cunoașterii, ireductibilă la un numitor comun: **a)** cunoașterea se realizează în orizontul lumii date, care poate fi completată cu simple «necunoscute»; **b)** cunoașterea ce se desfășoară sub incidența misterului, în care tot ce ține de lumea dată nu este decît semn sau semnalizare, prin simțuri, a unor mistere.

Prima formă de cunoaștere e denumită de Lucian Blaga **cunoașterea paradisiacă**, pe cea de-a doua, a misterului potențat sau sporitor, o denumeste **cunoaștere luciferică**. Primul gen de cunoaștere operează cu intuiții, concepte și categorii intelectuale. În registrul său tematic, ideea de mister nu joacă nici un rol deși e foarte complexă, operîndu-se doar cu așa-zise «necunoscute».

Dar misterul, în accepțiunea majoră blagiană, implică nu atît «necunoscute» oarecare, ci ipostazele de anvergură ale necunoscutului.

Misterul cu profunzimi abisale sau insondabile constituie obiectul de deciptare și deslușire a cunoașterii luciferice. Geografia cunoașterii luciferice cuprinde o lume abruptă, cu structuri și articulații sui-generis. În registrul său tematic, toate elementele care joacă un rol în cuprinsul cunoașterii paradisiace – precum experiența, intuiția, conceptul – îndeplinesc alte funcții. Ele luminează în mod fulgerător lumea absconsă a profunzimilor nebănuite.

Metafizica e altceva decât știința și filosofia științei. Ea este întotdeauna un salt în incontrollabil. Experiența nu joacă în metafizică decât un drept de veto în cazul în care metafizica o contrazice. Dar experiența nu e instanța care e chemată să verifice și să controleze în sens pozitiv construcțiile metafizice. Conștiința proprie, ce cuprinde și cunoașterea cu posibilitățile și limitele ei, este întreruptă și controlată dintr-un centru-rezidențial de natură tot spirituală.

Acest centru superior, transcendent se numește «Marele Anonim». El supune cunoașterea umană unei cenzuri prin care suntem stopați să cunoaștem în mod absolut. Ea ni se aplică în chip structural, prin constante senzoriale și prin categorii intelectuale de care cunoașterea umană e permanent dependentă. Categoriile intelectuale sunt mijloacele cenzurii transcendente cu ajutorul cărora «Marele Anonim» ne ține la distanță de mistere, probabil în avantajul nostru și poate al existenței în general. În registrul limitat al cunoașterii umane trebuie să vedem așadar nu un neajuns, ci rezultatul și reflexul unei înalte rînduieli metafizice.

Astfel, în peisajul controversat și contorsionat din punct de vedere filosofic al secolului XX, sistemul filosofic al lui Lucian Blaga constituie o mărturie perenă a impunerii spiritualității românești printr-o metafizică a cunoașterii. Trilogia cunoașterii reprezintă calea regală de acces în incinta unei construcții filosofice de măreția și calmul unei catedrale ortodoxe.

La rîndul său, trilogia culturii îl singularizează pe Blaga nu numai în spațiul culturii autohtone, ci în cel mult mai vast și divers al culturii europene. El ne prezintă o nouă teorie explicativă a stilului cultural prin care îl depășește pe Oswald Spengler, întrucît Blaga ne prezintă "orizontul

spațial al inconștientului", care se face vădit în muzica populară, independent de voința și conștiința creatorului.

Depășind orizontul gnoseologic reduționist al lui Freud și cel mai cuprinzător al lui Jung, inconștientul nu e considerat infrastructura inferioară a conștiinței ci, dimpotrivă, ceva mai profund și mai persistent care revine indiferent de variația peisajului exterior. Orizontul spațial este un fel de cadru stabil, un spațiu matrice care, odată fixat, dăinuiește.

În acest fel se exprimă, după Lucian Blaga, posibilitățile conviețuirii în același peisaj a unor populații cu orizonturi spațiale diferite ca românii, maghiarii și germanii în Transilvania. Românul trăiește inconștientul pe plai, chiar și atunci când, pe planul sensibilității conștiente, trăiește sute de ani pe băragane. Șesurile românești sunt pline de nostalgia plaiului pe care o exprimă cel mai bine doina.

Acesteia îi este proprie melancolia care nu e prea grea și nu are nimic cu deznădejdea sau rătăcirea. Ea este opusă atât indiferenței cât și acutizării deznădejdilor, descriind o traiectorie ondulatorie ce se pierde în infinitatea albastră a eternității.

Doina exprimă accentele unui anumit destin care nu este întotdeauna fericit, dar care acceptă soarta noastră tragică cu o înțelepciune surizătoare. Spațiul mioritic, spațiul matrice sugerează, în mod clar, nu numai locul de naștere al poporului român dar și măreția sa morală comparabilă cu aceea a lui Epictet.

Proiecția filosofică a lui Blaga se bazează pe cele două coordonate kantiene, transcendența și transcendentalul: prima în accepțiunea obișnuită, adică ceea ce este dincolo de lumea în care trăim, cea de a doua, în accepția a ceea ce este dincoace de lume, în inconștient, care nu mai are corespondent kantian. Blaga îi reproșează lui Kant faptul că trasează o limită absolută cunoașterii în fața transcendentului.

Transcendența la Blaga, rezumată în vocabula «Marale Anonim», reprezintă un mister incomprehensibil dar nu inexplicabil. "Zăriștea" lui se deschide, se actualizează, se permanentizează și potențează. Cunoașterea paradisiacă ne dezvăluie religia ca sistem determinat de credințe, rituri și instituții, făcând parte din realitatea socioculturală, pe

cînd cea luciferică ne relevă, precum religiozitatea, posibilitatea unei punți de comunicare în absolut cu «Marele Anonim».

Deasupra spațiilor libertății multiplicare prin eliberarea de nevoile elementare, Blaga admite cenzura transcendentă a «Marelui Anonim» care valorează mai mult decît terminologia oraculară a lui Heidegger. După Blaga, sensul vieții umane este fie transcendent și deci inaccesibil, fie nu există. Lucian Blaga nu a scris un tratat de etică dar întreaga sa operă îl anunță sau prevestește. În experiența trăită a plămuirilor spiritualității românești, Blaga a întrevăzut nucleele ideo-afective ale etosului autohton.

Acea parte de neînlocuit rămîne pentru fiecare din noi spațiul matrice în care ne-am născut. Matricea stilistică se exprimă prin categoriile înconștientului, abisale prin locul și adîncimea lor. Ele sunt altfel structurate decît categoriile cunoașterii. În afară de spațiu și timp, înconștientul cuprinde și categoria formativă care tinde spre individualizare, spre tipizare sau spre elementizare. Toate plămuirile culturale poartă pecetea acestor categorii abisale.

Stilul nu este un fenomen monolitic ci un fenomen complex, la baza căruia se află o garnitură întregă de «categorii abisale» eterogene și de o sinergie cosmogenetică. Aspectele fundamentale ale oricărei creații de cultură sunt «metaforicul» și «stilul». Orice creație de cultură este o încercare a omului de a-și revela un mister.

Niciodată revelarea misterului nu are un caracter totalizator sau înglobant. Nu numai cunoașterea umană a lumii imediate este, așadar, supusă unei cenzuri transcendente, ci și încercările noastre de a revela misterele prin plămuiuri sunt supuse unui fel de cenzură. Categoriile care stau la baza unui stil se constituie ca tot atîtea frîne transcendente, prin care «Marele Anonim» ne împiedică să revelăm misterele în chip pozitiv și absolut adecvat. Aceasta pentru ca să nu ne substituim lui și pentru a salva echilibrul cosmic, pentru a ne menține în permanentă stare creatoare și a ne apăra de neștiute primejdii pe care o revelare absolută le-ar prezenta pentru noi. În cumpănirea vremurilor, putem așeza acest răspuns românesc, cînd unii anunță destrămarea metafizicii.

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Alleau, René, *La science des symboles*, Payot, Paris, 1977.
2. Apel, Karl-Otto, *Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994.
3. Aries, Philippe, *L'homme devant la mort*, vol. I-II, Ed. du Seuil, Paris, 1979.
4. Arnaud, Jean-François, *Le siècle de la communication*, Ed. Albin Michel, Paris, 1979.
5. Bagdasar, Nicolae, *Scrieri*, Ed. Eminescu, București, 1988.
6. Besnard, Philippe, *L'Anomie*, P.U.F., Paris, 1979.
7. Blaga, Lucian, *Eonul dogmatic*, Ed. Cartea românească, București, 1931.
8. Blaga, Lucian, *Cunoașterea luciferică*, Sibiu, 1933.
9. Blaga, Lucian, *Censura transcendentă*, Ed. Cartea românească, București, 1934.
10. Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, E.L.U., București, 1969.
11. Blum, A. Lawrence, *Friendship, altruism and morality*, London, 1980.
12. Boss, Gilbert, *La mort du Léviathan: Hobbes, Rawls et notre situation politique*, Zürich, 1984.
13. Brandt, B. Richard, *A theory of the good and the right*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
14. Brinton, Crame, *A history of western morals*, New York, 1959.
15. Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1985.
16. Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Ed. Univers, București, 1995.

17. Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1984.
18. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
19. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
20. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
21. Etchegayen, Alain, *La valse des éthiques*, Ed. François Bourin, Paris, 1991.
22. Flonta, Mircea, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
23. Florian, Mircea, *Misticism și credință*, Ed. Minerva, București, 1993.
24. Foot, Philippa, *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
25. Frăteanu, Virgil, *Conștiință și luciditate*, Ed. Dacia, Cluj- Napoca, 1987.
26. Fromm, Erich, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt, 1989.
27. Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Ed. du Seuil, Paris, 1976.
28. Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.
29. Hare, M. R., *Freedom and reason*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
30. Hare, M. R., *Moral thinking: its levels, method and point*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
31. Hayot, E. Elizabeth, *Choice and the Destiny of Nations*, New York, 1959.
32. Jankélévitch, Vladimir, *Traité des vertus*, Bordas, Paris, 1968. 1980.
33. Kremer-Marrietti, Angele, *L'éthique*, P.U.F., Paris, 1987.
34. Jurcău, Nicolae, *Aptitudini profesionale*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

35. Le Senne, René, *Traité de morale générale*, P.U.F., 1947.
36. Liiceanu, Gabriel, *Tragicul o fenomenologie a limitei*, Ed. Univers, București, 1975.
37. Lotz, B. Johannes, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin: homme, temps, etre*, P.U.F., Paris, 1988 .
38. Lupașcu, Ștefan, *L'homme et ses trois éthiques*, Gallimard, Paris, 1986.
39. MacIntyre, Alasdair, *After virtue: a study in moral theory*, London, 1985. .
40. Marcel, Gabriel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1927.
41. Mehl, Roger, *De l'autorité des voleurs*, P.U.F., Paris, 1957.
42. Neusch, Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Ed. du Centurion, Paris, 1977.
43. Neusch, Marcel, *Aujourd'hui Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987.
44. Perry, B. Ralph, *General Theory of value*, Harvard University Press, 1967.
45. Porfit, Derek, *Reasons and persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
46. Poupard, Paul, *Les religions*, P.U.F., Paris, 1989.
47. Rawls, John, *Théorie de la justice*, Ed. du Seuil, Paris, 1987.
48. Rădulescu-Motru, Constantin, *Timp și destin*, Fundația pentru literatură și artă «Regele Carol II», București, 1940.
49. Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.
50. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté*, Ed. Aubier, Paris, 1960.
51. Sartre, Jean-Paul, *Vérité et existence*, Gallimard, Paris, 1989.
52. Simmon, John, *Moral principles and political obligation*, Princeton, 1981.
53. Slate, Michael, *Common sense morality and consequentialism*, London, 1985.
54. Spengler, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, Gallimard, Paris, 1976.
55. Surdu, Alexandru, *Vocații filosofice românești*, Ed. Academiei Române, București, 1995.

56. Theau, Jean, *Le Crépuscule de l'homme*, Bellarmin, Montreal, 1986.
57. Vianu, Tudor, *Studii de filozofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982.
58. Vidam, Teodor, *Introducere în filozofia moralei*, Ed. Intertonic, Cluj-Napoca, 1994.
59. Vidam, Teodor, *Moralitate și comunicare*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1995.
60. Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Collins Press, London, 1987.



## CUPRINS

Argument / 5

### *Capitolul I* – DELIMITĂRI CONCEPTUALE / 7

1. 1. Ce este moralitatea / 7
1. 2. Moralitate și morală / 18
1. 3. Morala și etica / 20
1. 4. Etică și metaetică / 22

### *Capitolul II* – ELEMENTE DE MORALĂ ÎN CULTURA ANTICĂ / 39

2. 1. Momentul civilizației și culturii egiptene / 39
2. 2. Momentul civilizației și culturii chineze / 41
2. 3. Momentul civilizației și culturii indiene / 42
2. 4. Momentul *Vechiului Testament* / 45
2. 5. Problematika umană în morala antică / 52

### *Capitolul III* – MORALA CREȘTINĂ SAU MOMENTUL *NOULUI TESTAMENT* / 59

3. 1. Sursele teoretice ale creștinismului / 59
3. 2. Învățătura morală a lui Iisus Cristos / 66
3. 3. Concluzii despre problematica umană în morala creștină / 71